

رسائل الكندي لفلسفته

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون
فيلسوفاً : فإن قصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ،
وسبرجيل ، وروح خال ، وقائع مفهم ، ومدة طويلة »
الكندي

مفقرها وأمرها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو زيد

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

ملتزم للطبع والنشر
دار الفكر العربي

طبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

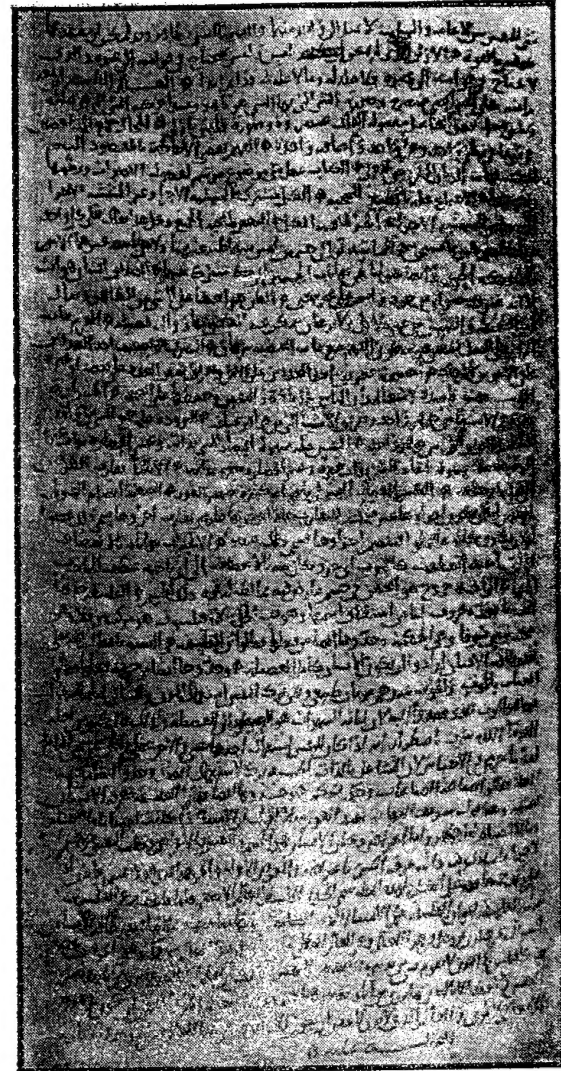
التهنئة

إلى روح أستاذي المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ، المغفور له
الشيخ مصطفى عبد الرازق
الذي أعانني وشجعني على نشر هذه الرسائل ؟

محمد عبد الرهاني أبو زيد

محتويات الكتاب

الإهداء	١
كلمة الناشر	١
صفحتان من المخطوط	١
مقدمة	١-٨
تقديم:	١
أهل الكندي وحياته	١
ثقافته	٧
شأنه في العلم	٩
شخصيته	١٤
الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي	١٨
أسلوب الكندي	٢١
منهج الكندي	٢٥
الكندي والمعتزلة	٢٧
فلسفة الكندي	٣٢
مهندرها ومادتها	٣٢
الفلسفة والفيلسوف	٤٢
برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها	٤٧
الحقيقة	٤٩
الدين والفلسفة	٥٢
بناء العالم	٥٨
حدوث العالم	٦٢
أدلة وجود الله	٧٥
الصفات الإلهية	٨٠-٤
نظرية الفهم	٨٠-٧



صفحة من رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها
من ١٦٩ س ٨، ١٧٤ س ٧ من الرسائل المطبوعة

الكندى وأرسطو	ص ٨٠ - ١٣
الكندى وأفلاطون	د ٨٠ - ١٨
السيرة الفلسفية	د ٨٠ - ٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن الكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آثاره جديرة بعناية الباحثين .

ولقد كان لفيلسوف العرب في التصنيف مجهود خصيب رائع ، يفوق كثيراً ما توقعه الإنسان من مفكر عربي في ميدان الفلسفة ، أيام كانت كل العلوم العقلية، وحتى الشريعة، مازالت عند المسلمين في دور التكوين . ولم يترك الكندى ناحية من نواحي الأبحاث الفلسفية ، كما كانت الفلسفة تفهم في ذلك العهد ، إلا ألف فيها ، مما دعا العلماء من أول الأمر إلى تقسيم كتبه ، بحسب موضوعاتها ، إلى : فلسفية ومنطقية وحسابية وموسيقية ونفسية وسياسية ... إلخ ، كما نجد ذلك عند أول من ترجم له وأحصى تأليفه ، فيما نعلم ، وهو ابن النديم ، الذي يذكر (١) لفيلسوفنا حوالي مائتين وثمان وثلاثين رسالة في مختلف فروع العلوم ؛ ويذكر له القفطي (٢) قدر ذلك تقريبا ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (٣) أكثر منه . ولا شك أن تقدير القاضى صاعد (٤) لكتب الكندى بأنها تزيد على الخمسين يرجع إلى عدم إحاطة هذا العالم الأندلسي في وطنه البعيد في المغرب بكل مؤلفات فيلسوفنا في المشرق .

الرسائل

كتاب الكندى في الفلسفة الأولى	ص ٨١ - ١٦٢
رسالة الكندى في حدود الأشياء ورسومها	د ١٦٣ - ١٧٩
الفاعل الحق الأول التام ... إلخ	د ١٨٠ - ١٨٤
إيضاح تناهي جرم العالم	د ١٨٥ - ١٩٢
مائة مالا يمكن أن يكون لانهية له وما الذي يقال لانهية له	د ١٩٣ - ١٩٨
رسالة الكندى في وحدانية الله وتناهي جرم العالم	د ١٩٩ - ٢٠٧
كتاب الكندى في علة الكون والفساد	د ٢٠٨ - ٢٣٧
رسالة الكندى في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى	د ٢٣٨ - ٢٦١
أنه توجد جواهر لا أجسام	د ٢٦٢ - ٢٦٩
القول في النفس	د ٢٧٠ - ٢٨٠
كلام الكندى في النفس	د ٢٨١ - ٢٨٢
رسالة الكندى في ماهية النوم والرؤيا	د ٢٨٣ - ٣١١
العقل	د ٣١٢ - ٣٦٢
كيفية كتب أرسطو	د ٣٦٢ - ٣٧٤
تعليقات واستدراكات	د ٣٨٥ - ٣٨٦

(١) كتاب القهرست ص ٢٥٥ - ٢٦١ .

(٢) أخبار المسكاه ص ٢٤٠ وما يليها من الطبعة المصرية .

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

نعم ! لابد ان يكون في أسماء كتب الكندي تكرار — وهو ظاهر لمن يستعرض هذه الاسماء ، أو أن يكون بعضها مختصرا للبعض أو مشاركا له في الموضوع أو على الأقل في بعض المسائل ؛ وهذا يتجلى في الرسائل التي أخرجناها له ، مثل رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ورسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ذلك أن بينهما مقداراً مشتركاً ، كما أن معظم ما فيها يوجد في كتاب الفلسفة الأولى ، وهكذا . ومن الرسائل ما هو قصير مركز لا يتجاوز الصفحة الواحدة ، بحسب المخطوط الذي وصل إلينا ، مثل رسالته في الفاعل الحق والفاعل الذي بالمجاز ؛ ومنها ما يزيد على العشرين صفحة ، مثل كتابه في الفلسفة الأولى . والكندي لا يزال يكرر في أول رسالته وآخرها أنه يكتب على تسهيل الاختصار ، لمن بلغ درجة من النظر وحسن المعبر ، فأصاب حظا من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ؛ فلا شك أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوسمين . وقد يكون في بعض رسالته تكرار عمل ، في بسط آراء قليلة ؛ وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعد بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها والاستنباط منها والنير بالمتعلم أو القارئ . نلى مهل ، مخ تذكيه بالمقدمات والاصول بين حين وآخر — كل هذا كان يتحكم في طريقة العرض للأراء . وذلك بحكم أن المؤلف عهد ، وأن القارئ أجنبي عن الموضوع بالكلية .

ومنها ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندي ، فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماماً أو معرفة أسمائها الحقيقية . فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندي منذ عصر ابن النديم (حوالي عام ٣٧٧ هـ) إلى عصر ابن أبي أصيبعة (٦٤٣ هـ) يذكر مصنفات لا يذكرها الآخر ؛ فيجوز أنهم اعتمدوا على إحصاءات قديمة متفاوتة في درجة الاستيفاء أو أنهم هم أنفسهم يتفاوتون إلى جانب ذلك في الاطلاع على مؤلفات الكندي وفي جمع أسمائها . ومن جهة أخرى فلا شك أن بعض هذه الاسماء — كما هو الحال بالنسبة للمؤلفين من الأوائل — ليس من وضع الكندي نفسه ، بل من وضع بعض تلاميذه . وربما يكون هذا من

أسباب الاختلاف في أسمائها . ولكن التشابه التام تقريبا بين أسمائها عند مختلف المؤرخين وذكر هذه الاسماء كاملة عند الأولين يدلان على استقرارها والعناية بحصرها والارتفاع بها منذ عصر مبكر .

ولو نظرنا في مجموعة الرسائل التي وصلت إلينا وفي أسماء بعض الرسائل المذكورة عند المترجمين له لوجدنا أن الكندي يقصد دائماً بتأليفها شخصاً ما ، وهذا ما يؤخذ من الديباجة والخاتمة . ولما كنا لا نقطع — نظراً لعدم وجود النصوص — بأن الكندي كان مشتغلاً بالتعليم ، أو أنه كانت له حلقة معينة من الإصداق أو التلاميذ يؤلف لهم ، فإننا نستطيع إذا عرفنا صلته الوثيقة بخلفاء متابعين — أن نستنتج أنه كان عالماً أرسوقراطياً يطلع ويؤلف لنفسه وللعلم في الغالب ، ويحضر مجالس الخلفاء والأمراء ، ويشترك فيما يجري فيها من أبحاث نظرية ، ويؤلف من الكتب ما يهديه إلى الخلفاء والأمراء ، ويهديه في بعض الأحيان إلى أصحابه من ذوي الشأن في عالم البحث والنظر .

وقد كان المعروف لنا عن الكندي حتى عهد غير بعيد قليلاً جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلاً من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية في العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظاً من الشرق في المعرفة بالكندي وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه المذكورة في رسالة لاتينية تحوى نقداً لآراء الفلاسفة (٣) .

(١) كافي ذكره ابن نباتة في سرح الميرون في أسام علوم الفلسفة ومرايتها بحسب موضوعها ، السرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذي ذكره الشهر زوري في تزهة الأرواح (س ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأفسس بعد فراق الأبدان وفي ترقبها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .
(٢) مثل رأى الكندي في الأدوية المركبة التي يذكره ابن رشد في كتابه الكليات (س ١٦١ وما بعدها ، خصوصاً ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقده نقداً شديداً — فارت أيضاً كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى يور ص ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .
(٣) هي رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة في أخطاء الفلاسفة) التي نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة تنسب للكندي ، ونجدتها بمقتضاها في رسالته .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندي منذ زمان طويل، مثل رسالته وفي ملك العرب وكتبه، التي نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها — لبيتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgelaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ — ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث^(١) التي نشرها في ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجي Albino Nagy في جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التي ظهرت في مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ — الكراسة الخامسة من المجلد الثاني. غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية، وفيها نجد الكندي منجماً من طراز خاص.

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهي وإن كانت في الفلسفة فإن قراءتها ومعرفتها ما فيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلاً عن جمهورهم. وقد نشرت للكندي في السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ما ليس بفلسفي مثل رسالته الخلقية، في الحيلة لدفع الأحزان، التي نشرها H. Ritter و R. Vazzer^(٢)، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لثلاثين غربيين^(٣) وشرقيين^(٤)؛ إلا أنها نشرت مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربي الذي لا يوجد إلا في مخطوط واحد مغلوط أيضاً وسوء النسخ.

لذلك ظل الباحث، في محاولته معرفة الكندي كفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

(١) هي: رسالة De Intellectu (في العقل)، ورسالة De Somno et Visione (في النوم والرويا)، ورسالة De Quinque Essentiis (في الجواهر الخمسة). والرسالتان الأولىان، قد نشرتا في الجزء الأول من الرسائل. أما الأخيرة فنظراً لأنه ليس لها مقابل عربي فقد أعدنا ترجمتها العربية للنشر في الجزء الثاني.

(٢) نجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية في نشرات Reale Accademia Nazionale dei Lincei التي تصدر في روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — الكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧ الأصل العربي، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الإيطالية.

(٣) راجع ما يذكره بروكلمان في الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية.

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندي في الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع.

بينه وبين فلاسفة اليونان، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذي كان معروفاً له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجوده الفلسفي ونوع هذا المجهود. فن رأى كثرة كتبه في الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبية عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات^(١). ومن رأى مصنفاته في نواح ومساائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لتكلمي عهده من المعتزلة في مجادلاتهم وردودهم كان على حق في استنباط أنه كان متكلماً ومعتزلياً^(٢). وقد يكون الاستنباط في معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين^(٣) أو المؤلفين الأوروبيين^(٤) في ذلك.

ولكن هذه الأحكام، وإن كانت صحيحة، ليس لها من القيمة في أيامنا، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندي ذاتها؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لا تغني كثيراً في البحث العلمي.

مهما يكن من شيء فإن العلماء في الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندي في العلم، وهم على حق كما سنرى. وإذا كان الكندي قد عرف في الشرق بأنه

(١) فأن مثلاً رأى الدكتور إبراهيم مذكور، قبل كشف رسائل الكندي، وذلك في كتابه: La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane — طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥، ٨، ٩. وهو يعتبر الكندي طبيباً وفلسفياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين وبعبارة مبهمة. والحق أن الكندي كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع القى يشتمل في فلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من فلاسفة الإسلام.

(٢) مثل دي بور — أنظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٨.

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه في العلم. ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقي والشهرزوري من أنه «كان مهندساً خائفاً غمرات العلم» وأنه «جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول العقول» أو ما يقوله الفضلي (ص ٢٤١) من أنه ألف بعض كتبه في التوحيد وفي إثبات النبوة «على سبيل أصحاب المنطق»، أو أخيراً ما يذكره ابن أبي أسيمة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه «لم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه حذو أرسطو»، ونحو ذلك من الأحكام التي يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندي أن نقيم عليها الدليل، وهو ما سنبين فيما بعد.

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس في الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية في أخطاء الفلاسفة، حيث ينسب للكندي آراء في التنجيم والجبرية الكونية وتنفي الصفات الإلهية الخ. ورأى دي بور في كتابه المتقدم ذكره وفي مقاله عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية.

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف في الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضي والفيلسوف الإيطالي المتوفى عام ١٥٧٦ م ، في كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يحصى الرجال الاثنى عشر المبرزين في التفكير الناقد ويمدحهم ويذكر الناحية التي نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندي بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatium, quem nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : أليس الكندي ، وهو عربي أيضا (١) ، مثالا للؤلئين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسالته في حساب الكليات الست التي ستقدمها للطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : أليس الكندي ، وهو عربي أيضا ، شاهدا على أنه لا أحدق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التي يذكرها ابن رشد رسالته في حساب الكليات الست التي ستقدمها للطبع .

* * *

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندي وقيمتها كانت تستظل ناقصة ، لولأن المستشرق الألماني ، العلامة ه. ريتير Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أبيصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هووزميه م. بلسنر Martin Plessner في مجلة الأرشيف الشرق Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية ، في المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت في أثناء دراستي في الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت في الاطلاع على المخطوط وفي نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعون بك ، فطلب من صديقه محمد علي البقلي بك قنصل مصر في استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندي محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسعى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١) فلما وصلني قدمته إلي أستاذنا المرجوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، شيخ الجامع الأزهر ، فرحب به واقتناه رحمه الله لمكتبة الأزهر ، وشجني على نشره . وهأنذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واتقأ أنه يملأ فراغا كبيرا في معارفنا بالفلسفة الإسلامية .

يشتمل مخطوط أبيصوفيا هذا على قسمين : أولها (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — وهذا القسم لا يعيننا هنا . وثانيها يبدأ بترقيم جديد ، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان : الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن إسحاق الكندي ، وفيه ستون مصنفاً ، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة ، وليكن نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندي ، منها : رسالة لابن الهيثم في تزييع الدائرة (ورقة ٤٠ — ٤١) ورسالة للقوي في معرفة ما يرى من السما والبحر (ورقة ٤٦ ط — ٤٧) وتدل حدائنه على أن الرسائل الأجنبية أفحست في مواضع مختلفة من رسائل الكندي إقحاما دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية ؛ أما رسائل الكندي فهي مكتوبة بخط قدیم من النوع النسخي الكوفي ، يكاد يكون غاليا من كل تنقيط ، ويستدل ريتير من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البني ومن عدد الأسطر (٣٢ سطرا في الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجري ، وإن كان على المخطوط الكبير أنه كان لابن سينا ، وهذا جائز ، وأنه من خطه ، ويجوز أن يكون هذا صحيحا بالنسبة لرسائل ثابت ، لأن في رسائل الكندي أخطاء كثيرة ، وبما يدل على تاريخ المخطوط على نحو يقيني ما كتب على ظاهره من أنه آل إلي أحد ملاك في ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ . ومن أسف أن عدد رسائل الكندي ليس ستين ، كما على الصفحة الأولى ، بل هو تسع وعشرون فقط ؛ ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يوجد بين أيدينا بالعربية إلا القليل من رسائل الكندي ، فإنه يجب أن يفرح بهذه الرسائل التي ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب الأول وعن خصائص الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينبئ أحد لي ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لفصل المدة التي أقفيا في مصر بعد الحرب حتى وصلتني النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج .

وإذا نظرنا إلى هذه الرسائل في مجملها ، وجدنا أنها كلها تقريبا بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التي تسرى فيها واحدة ؛ وهي بعد هذا متشابهة غالبا في الديباجة والخاتمة ، وفي بعضها إشارات لبعض ، وبينها انسجام فيما تشير إليه . وقد نجد مسألة أو استدلالا في إحداها مذكورا في الأخرى بنصه تقريبا ؛ فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد ، وإن اختلفت موضوعاتها . أما أسماء هذه الرسائل فإنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة في أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندي ، وهو ما ذكره ابن النديم ، تطابقا يكاد يكون تاما . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور ، ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشئ الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحيانا ، أن الاصطلاح الفلسفي لم يكن قد استقر بعد استقرار أنهايا ، خصوصا لأننا نجد أن بعض الاصطلاحات قد سقطت مع الزمن من التعبير الفلسفي ، كما نعرفه بعد ذلك ، أو كما بقي عند المتكلمين ؛ هذا إلى أن الرسائل تتصل من حيث بعض ما فيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمي عصر الكندي وبما كان غاية لهم من أبحاثهم . فلا معنى بعد هذا كله لإثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندي ، لاسيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التي ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ما تسمح بذلك الترجمة وظروفها ، ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربي إلا في اختصار صور الدعاء أو حذفها ، وهو ما لم يكن المترجم اللاتيني في حاجة إليه .

وبعض هذه الرسائل في مسائل من العلم الطبيعي ، وبعضها في مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أسماءها بحسب ترتيبها في المخطوط وبحسب رقم الورقة :

١ - ورقة ١ و ٥ - رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر .

٢ - ورقة ٥ و ٦ - رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

٣ - ورقة ٦ و ٧ - رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٤ - ورقة ٧ و ٨ - رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

٥ - ورقة ٨ ط - ٨ مكرر و : رسالة الكندي في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذي هو عله اللون في غيره .

٦ - ورقة ٨ مكرر و ١٠ - رسالة الكندي في ماهية النوم والرويا .

٧ - ورقة ١٠ ط - ١٢ و : رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .

٨ - ورقة ١٢ و ١٣ - رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم .

٩ - ورقة ١٣ ط - ١٤ و : رسالة الكندي في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا يكاد يطر .

١٠ - ورقة ١٤ و ١٤ ط : رسالة الكندي في علة كون الضباب .

١١ - ورقة ١٤ ط - ١٦ و : رسالة الكندي في السبب الذي (له) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات .

١٢ - ورقة ١٧ و ٢٠ ط : رسالة الكندي إلى بعض إخوانه في السيف .

١٣ - ورقة ٢١ و ٢١ ط : رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير .

١٤ - ورقة ٢١ ط - ٢٢ و : رسالة الكندي في العقل .

١٥ - ورقة ٢٢ ط - ٢٣ و : رسالة الكندي في أنه [توجد] جواهر لا أجسام .

١٦ - ورقة ٢٣ و ٢٦ ط : رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان .

١٧ - ورقة ٢٧ و ٣٠ و : رسالة الكندي في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة .

١٨ — ورقة ٣٠ و — ٣٢ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

١٩ — ورقة ٣٢ و — ٣٤ ظ : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعة الله عز وجل .

ورقة ٣٤ ظ — ٣٥ و : كلام للكندي في النفس مختصر وجيز ، كلام للكندي في التركيب ، كلام للكندي في أنه هل يجوز أن يُستوم ما لا يُسرى .

٢٠ — ورقة ٣٥ ظ — ٣٩ و : كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٢١ — ورقة ٤٠ و — ٤١ و : رسالة لابن الهيثم في تريع الدائرة .

٢٢ — ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و : رسالة للقوي في معرفة ما يرى من السماء والبحر .

٢٣ — ورقة ٤٣ و — ٥٣ و : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

(وفي آخر هذه الرسالة نجد : تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن اسحق الكندي والحمد لله رب العالمين)

٢٤ — ورقة ٥٣ ظ — ٥٥ ظ : رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها .

٢٥ — ورقة ٥٦ و — ب : رسالة الكندي في مائه مالا يمكن أن يكون لانهية (له) وما الذي يقال لانهية له .

٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندي في القضاء على الكسوف ،

٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباء يعقوب بن اسحاق الكندي .

٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندي في استخراج المعنى إلى أبي العباس أحمد بن المعتصم .

٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندي في الثمة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندي في إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ — ورقة ٧١ ظ — ٧٤ ب : مقدمات كتاب الخروطات لبني موسى المتجم .

بلى ذلك : من ورقة ٧٤ ظ — ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمها ولا اسم مؤلفها .

ومن المخطوطات الباقية لكتب الكندي — عدا ما في هذا المخطوط القيم الذي ذكرنا ما فيه — هذه :

١ — كتاب في كيمياء الطير والتصميمات ، وهو يوجد في مكتبة أيا حنوفيا ، برقم ٣٥٩٤ ، وذلك بحسب روايات ريت ، ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى ١٤ جمادى ٤٤٥ هـ .

٢ — رسالة في علم الكتف ، وقد ذكرها بليسز في مجلة Islamica — المجلد الرابع من ٥٥٧ هـ ، ومنها نسخة في دار الكتب المصرية .

٣ — رسالة في اختيارات الأيام ، وقد أطلعت عليها بمكتبة ليدن في أغسطس ١٩٤٨ ، وهي الرسالة الثانية (ورقة ١٩ ظ — ٢٠ ظ) من مجموعة رسائل تنجيمية وفلكية ورياضية رقها ١٩٩٠ . وربما يرجع تاريخ هذه المجموعة إلى عام ٦٠٨ هـ ، وهو التاريخ الموجود في آخر رسالة الكندي في نفس المخطوط ، وهي :

٤ — رسالة في استخراج الأبعاد بذات الشعبين ، من ص ٣٩ ظ — ٣٦ و ، من نفس المخطوط المتقدم ، وقد كتبها إلى أبي العباس بن المعتصم .

وهاتان الرسالتان قد أعدتاها مع غيرهما للنشر في الجزء الثاني من رسائل الكندي ، وهذا إلى جانب مخطوطات أخرى ذكرها بروكلمان في كلامه عن الكندي

أما الرسائل التي يشتملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها في المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة ، مراعية في ترتيبها أهميتها

وتقاربها في الموضوع ومكانة كل منها في إعطائنا صورة لمذهب الكندي ، وهي : الرسالة الثالثة والعشرون في الفلسفة الأولى . ولعلها هي المذكورة عند ابن

النديم (ص ٢٥٥) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) بعنوان : الفلسفة الأولى فحيا حزن الطغيان والتوحيد ، أو بعنوان : الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية

والمعاصه وما فوق الطبيعة ، أما عند القفطى (ص ٢١٤) فنجد اسم
والفلسفة الداخلة ، حسب .

والرسالة الرابعة والعشرون في حدود الأشياء ورسومها . ولم أجد هذا
العنوان عند أحد — راجع ص ١٦٣ من الرسائل .
والرسالة السادسة والعشرون في الفاعل الحق ... الخ ، وهي توجد باسمها تماما
عند أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ومع اختلاف يسير جداً عند ابن النديم
(ص ٢٥٩) والقفطى (ص ٢٤٤) .

والرسالة الثامنة في إيضاح تناهى جرم العالم ، وهي تذكر بأسماء مختلفة ، لكن
لا شك أنها هي إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن أصيبعة
ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة والعشرون في ماهية ما لا نهاية له ، وهي تذكر دون خلاف
هام عند ابن النديم ص ٢٥٦ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤١
والرسالة الثانية في وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ونجدها مع فرق بسيط
في التسمية عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، وربما تكون هي ما يذكره
ابن النديم ص ٢٥٦ .

والرسالة العشرون في علة الكون والفساد — ابن النديم ص ٢٦٠ ، وابن
أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١١ والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة التاسعة عشر في سجد الجرم الأقصى — ابن النديم ص ٢٥٨ ، وابن
أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، والقفطى ص ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة عشرة في الجواهر الغير جسمية ، ويذكرها ابن النديم
ص ٢٥٩ ، والقفطى ص ٢٤٤ — مع خطأ مطبعي في الغالب .

وشذرة بعنوان كلام للكندى في النفس مختصر وجيز ، ويظهر أنها مأخوذة
من أحد كتبه .

والرسالة السادسة في النوم والرؤيا — ابن النديم ص ٢٥٩ ، وابن أبي
أصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة الرابعة عشر في العقل : ابن النديم ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، وأصيبعة

ج ١ ص ٢١٣ والقفطى ص ٢٤٢ ، ٢٤٥ .
والرسالة السابعة عشرة في كمية كتب أرسطو — النديم ص ٢٥٦ ، والقفطى .

٢٤١ . وعنوانها مفصل عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩
هذا وقد استحسن أن أدخل في الجزء الأول رسالة نفسية للكندى
موجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية . وهذه
الرسالة وإن لم توجد بعنوانها ضمن كتب الكندى التي يذكرها له المؤرخون
فهي له من غير شك . راجع ص ٢٧٠ من الرسائل . وقد وضعها مع الأجزاء
النفسية من رسائله .

* * *

وفي نص هذه الرسائل أخطاء كثيرة جداً ، بعضها في الإملاء وبعضها في النحو
ويغلب على ظني أنها كانت في الأصل إملاء من عمل لا يدق في التمسك بقواعد
الإعراب ، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه ، حتى كأنه أحيا نارسم ما ينسخه
بجرد رسم . وربما كان بعضها تسجيلاً لكلام ألقاه الكندى . والكلمات تكاد
تخلو من كل تنقيط ، والنبرات قد تزيد وقد تنقص . ومهما يكن من شيء فقد نقطت
الكلمات وقرأتها اجتهداً ، وكان ذلك عسيراً نظراً لقبول الكلمة للقراءة على
أكثر من وجه . وتركت بعض الكلمات دون شكل لهذا السبب نفسه ، لكي
يقرأها القارى على الوجه الذي يرضيه . وقد صححت بعض الأخطاء — خصوصاً
من الناحية النحوية — دون إشارة إلى ذلك في الهامش .

أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطي القارى مجالاً لقراءة النص من
وجهة نظره . وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله ، سواء من حيث
طريقة التعبير أو من حيث بعض الكلمات ، وذلك رغبة في المحافظه على الأصل
وتجنباً للساس بأسلوب المؤلف ، حتى تجود الأيام بمخطوط آخر يساعد على
إقامة نص دقيق ، أو تركت النص كما هو ، إذا كان له وجه من المعنى أو كان للعبارة
وجه صحيح لغة — رغم ركاكة الأسلوب أو عدم اتفاقه مع طريقتنا الحديثة في
التمسك بوجه معين من وجوه التعبير . ويجب عند قراءة هذه الرسائل أن
تصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ، وألا يفتب عن البأ أن
الكندى كان يقوم باستخدام اللغة العربية ، لأول مرة في تاريخها ، في التعبير

تصدير

أصل الكندي وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندي وأنه عربي صميم . ولذلك يسمونه فيلسوف العرب ، أو فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها ، وذلك تمييزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندي عند ابن النديم (٢) ، وهي تحتوي على نسبة : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس حتى ينتهي هذا النسب إلى يعقوب ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندي في العلم وأنواع العلوم التي ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف في كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية في ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التي استلفتت نظر ابن النديم سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلاً . أما حياة الكندي وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان في حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذي ألف كتابه حوالي عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندي قبل هذا التاريخ لا يعود إلا الإشارة العارضة ، مثل قول الطبري (٤) في حوادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندي الفيلسوف ، أو مثل ما يحكيه الجاحظ في كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندي (٥) ، بما هو

عن المعاني والآراء والأدلة الفلسفية . وفي بعض الأحيان صيغت النص أو أكلته بحسب مواضع أخرى من الرسائل ، واضطرت — طلباً للإيضاح أو للإكمال — أن أزيد كلمة أو كلمات ، وقد وضعتها بين قوسين مقطعين . ونظراً لظول انجمل وتسلسل الفكرة وكثرة العبارات الاعتراضية ، حاولت فيما يتعلق بوضع علامات الترقيم أن أبعثها بمساعدة للقارئ . على الفهم من غير إلزام لها . ومهما يكن من شيء فإنني قد أفرغت في ضبط نص هذه الرسائل كل جهدى ، وقسمتها إلى فقرات . تسهيلاً للقارئ . ولم وقفت عند كلمة أو فكرة أو بيان لدليل ، فأطلت الوقوف وقلبت الكلام على جميع وجوهه الممكنة ، وأثبت ما انتهى إليه اجتهادى دون أن تطمئن النفس في بعض المواضع تمام الاطمئنان . ولم يكن لي من عون إلا الاجتهاد في قراءة مخطوط صنع وحيد في صورته القوتوغرافية . وليس له نسخة أخرى تعين على قراءته . وأياً ما كان الأمر فليس شيء مما انتهيت إليه ملوماً لأحد . والمخطوط أمام من يريده في دار الكتب المصرية . فليراجع نشرتنا عليه من يشاء . وليفضل مشكوراً بإبداء اقتراحاته ، برأ بنص من أقدم نصوص الفلسفة العربية وأثمتها وأضعتها أسلوباً وقراءة .

ونظراً لقدم الأسلوب فقد رغبت في مساعدة القارئ بشرخ الكثير من الألفاظ ، كما كتبت لكل رسالة مقدمة تحليلية تعين القارئ على متابعة الفكرة وعلى التغلب على كثرة الاستطراد الذي قد يطول حتى يباغدين أجزاء الموضوع الواحد . غير أنى لم أخرج في الغالب عن متابعة المؤلف في خطوات تفكيره ، على ما قد يكون فيها من فجوات أو استدلال غير محكم ، ولم أعمد إلى معالجة بعض المشكلات التاريخية والفلسفية إلا في رسائل قليلة .

وأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذي كتبته لها قد وفيت لأول فيلسوف عربي وأسعفت القارئ العربي بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وبآرائه .

القاهرة في ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ - ٦ يولية سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادي أبو سيرة

الاستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة نواذ

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤلف ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثاً للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عنوانه : « فيلسوف العرب والعالم الأول » ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبحيث للاستاذ محمد متولى تقدم به المحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . ليبيرج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) في التاريخ الكبير ج ٣ ص ١٥٥٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء ص ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة لندن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر صراحة أن القصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان (١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى عام ٤٦٣ هـ ، في كتابه « طبقات الأمم » ، (٢) .

يذكر صاعد أيضا نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للهدى والرشد (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآباؤه ملوكا على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكا على النجاة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهور الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه « دتمة صوان الحكمة » (٥) يكتبني بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفي وأنه قد ارتبطه المعتصم [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦) ، ويذكر شيئا من كلماته . على أن البيهقي يكاد يتفرد بذكر الخلاف في ملّة الكندي وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول النقاء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة ؛

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم الهدى من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشد من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) فارق مثلا الإصاية لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وعجريد أسماء الصغايا للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك بعنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لنتمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان يهوديا لأحمد بن المعتصم .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزعة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملّة الكندي أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزعة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومها يكن من ارتداد الأشعث زما قصيرا بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك في الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند إليهم من أعمال الدولة — حتى عصر الكندي — ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثر من خلاف حول ديانة الكندي إما أن يكون ناشئا عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء القرن بالعلم أو أخيرا عن استنتاج غير واضح مما يحكى من أن اليهودية كانت في الجاهلية موجودة في قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب الكندي كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسي أن الكندي « كان شريفا الأصل بصريا وكان جده ولي الولايات لبني هاشم — ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب وخدم الملوك مباشرة بالأدب » ؛ وأنه كان مريضا بعله في ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢) .

أما ابن أبي أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » الذي ألفه في عام ٦٤٣ هـ ، يذكر نسب الكندي كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول الكندي البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك ، فباشروهم بالأدب ، وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد » (٣) . ويذكر ابن أبي أصيبعة « مضاعفة أبي معشر جعفر بن محمد البلخي (٤) للكندي

(١) أنظر مثلا كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٦ من طبعة جوتنبرج ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس في هذه المراجع أى نص على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧ .

(٤) كان كما يذكر ابن التميمي ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٣٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ — ١٠٥) :

أعداء الفلسفة الجاهدين مهاجرة شديدة ، فاعلم المصنفون بهذه المهاجرة هم أمثال أبي معشر قبل أن تغلبه إلى عبادة الفلسفة .

وإغراء العامة به وتشجيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دس الكندي عليه من حسن له النظر في بعض علوم الفلسفة، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندي. وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندي برجال عصره أن محمداً وأحمد ابن موسى بن شاكر - المعروفين ببني المنجم - كانا في أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالفساد ما بين الكندي وغيره من أهل التميز، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل، حتى ضربه المتوكل، واستطاع بذلك أن يأخذ الكتب الكندي وينقلها إلى البصرة حيث أفردها في مكتبة كبيرة سميت «الكندية»، إلى أن انكشف أمر دسائسهما في آخر الأمر ووقعا في غضب المتوكل، ولم ينقذهما إلا مناسمهما لهما أقصاه عن المتوكل حتى احتاج إليه في إصلاح ما أفسدها؛ فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن علي - اشترط عليهما قبل أن ينقذهما بما وقعا فيه أن يردا على الكندي كتبه، حتى وصل إليه خط الكندي باستيفائها وأنه تسلبها عن آخرها. وفي هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنياً بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها في مكتبة كبيرة.

ويذكر ابن أبي أصيبعة بعض وصايا الكندي في الحرص والمحافظة على المال والاحتراس في هذا الباب من القريب والولد؛ ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندي من أنه كان بخيلاً.

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لاتعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب. ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته. على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه إسحاق بن الصباح الذي ولي الولايات لبني العباس أيام المهدي والرشيد أن إسحق هذا توفي في أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ، وأنه لما كان الكندي قد مات في أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ، وأن أباه تركه طفلاً وفتشاً في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حصن اليتيم وظل

الجاه الزائل؛ ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨ - ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للتبوع في الفلسفة.

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعليمه إلا استنباطاً وقياساً، كما فعل أستاذنا رحمه الله.

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حياً في عام ٢٤٨ هـ، فذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناده الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١). ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢) الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ، وهو يذكرها ضمن الفن التي تدل عليها الأدوار، فلا بد أن تكون وقعت في حياته. أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملاً صيغة الماضي، مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتاً. ولما كان كتاب البخلاء، كما يقول الأستاذ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ، على الأرجح، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك. ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ، فالكندي قد توفي قبل ذلك، ولذلك يرجع الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ.

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ، فيعارضه ما حكيه عن الطبري، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه رأى بخط فيلسوفنا كتاباً في ملل الهند نسخه الأصلية من عام ٢٤٩ هـ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلتشور في كتابه «تاريخ الفلك عند العرب»، من أن

(١) كان أحمد تليذ الكندي كما تقدم.

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكتبه نشرت عام ١٨٧٥ م - أنظر ما يلي عند السلام على مؤلفات الكندي.

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجد ذكره عليه ذليلاً ولا شاهداً^(١) ، وهو شبيه بما يذكره بروكلمان في كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل^(٢)

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتمد فذلك لفضله ونموه في علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة في آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألّف في أصول مذهب المعتزلة ومبادئه فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لا نعرف مادة الديسيسة التي بها أوقعه ابن المنجم في غضب المتوكل فإننا لا نبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصاً وأن ابن المنجم لم يكن فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلا بد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، في عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شيء من ظروف حياته فهو هذه الآيات التالية التي عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بتغيرات الروح ، موليها طرفه وقابضاً يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذبابي على الأرواس ففمض جفونك أو نكّس
وضائل سوادك واقبض يديك وفي قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ العلو وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التعمز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دي بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ .

ص ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكان ترى من أخى عُسرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يرمس
فإن تطعم النفس ما تشتهي تقيك جميع الذى تحتسى^(١)
ومهما يكن من شيء فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندى لا نزال في ظلام ، فلا نعرف عن أيه إلا جاه المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سنذكرها في موضعها . ولكنه يكنى فيلسوفاً عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة في تاريخ الفكر الإنسانى .

تضافته :

لا نعرف شيئاً عن تحصيل الكندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض المترجمين سوى أنه نشأ في البصرة وأن « تأدبه » كان في بغداد . غير أننا نستطيع أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر وما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور^(٢) أنه قد أتيت له فرصة تعليم وثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء الولاة . هذا إلى جانب ما لا نشك أنه قد استفاده من الجو العلى الذى يسود بيوت الكبراء . والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد موظفين لإداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا لا يمكن أن ننسى ما كان في البصرة ، حيث نشأ الكندى ، من حياة فكرية قوية سواء في ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو في ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى في هذه الرسائل الفلسفية التى تقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لا بد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طويلاً وقصراً وفي بعض الألفاظ ، عند ابن قتيبة ص ١٢٥ .

وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكل وأوضح ما تكون عند ابن أبي أصيبعة ، وقد

اعتبرت في نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والعلم الثانى ص ١٣ - ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة، كما سنبين ذلك فيما بعد.

وإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها، وكان قد أظله الخلفاء المستنيرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء، استطعنا أن ندرك قوة الجور الفكري الذي فيه نبع وفيه فتحت مواهبه وتكامل فضجها. ولا شك أن انتقائه إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة النضج الذاتي وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزله عند المأمون.

لا شك في أن بدء حياة الكندي مع ترعرع علم الكلام الناشئ. وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفي تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندي تحصيل معارف واسعة، فيها كثير من العناصر الممتازة. وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء. وتدل مؤلفات الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع.

وإذن فإن إقبال هذا العربي الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التي كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين في الغالب، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله في الرأي - وهذا يتجلى في نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية - كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين في ذلك العصر الذي فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم، ولم يكونوا فيهم أيضا قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفاهيم والاصطلاحات الدالة عليها، فضلا عن حدائنه عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير في فهم نظرياتها. وإذا كان العرب في ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة في العلوم العملية التطبيقية التي هي أسهل تعلما:

وأقرب إلى الفهم الطبيعي، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب (١)، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم. وسرى القارىء لرسائل الكندي مقدار مالا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء في التغلب على العقبات التي تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها في العادة والتي تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس. ولا شك أن الكندي كان من هذا الوجه مبدأ ومؤسسا انتفع بجهوده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضا، كما سنرى.

وأخيرا فإنه إن صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره القفطي (ص ٦٩ - ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس - وكان موجودا بالسرانية - فإننا نستطيع أن نتبين في ثقافة الكندي عنصرا جديدا هو معرفته باللغات الأجنبية. ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين. وإذا كنا نجد أن الكندي في بعض رسائله - خصوصا رسالة الحدود ورسالة في كية كتب أرسطو - يذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية. ولونظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته، من حيث مادتها، عربية - إسلامية - يونانية.

شأنه في العلم

نجد عند ابن النديم - وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندي وأنواع الميادين التي ألفها فيها - في بيان شأن فيلسوفنا في العلم، قوله إنه «فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها» (٢).

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمسلم الأول من ٢٠ قلا عن كتاب البغلاء من ١٠٩
- ١١٠ من طبعة ليدن، ١٩٠٠ م
(٢) الفهرست من ٢٠٠

ويقول صاعد إن فيلسوفنا من أشهر بين خواص المسلمين بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة، (١). أما البيهقي فهو يقول إن الكندي كان مهندساً عاوضاً غمرات العلم، وإنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، (٢). ويقول القفطى عنه إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣)، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، (٤). ويقول ابن نباتة في سرح العيون: «وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً» (٥). وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل الكندي مع المقارنة بالعرب ويسمونه «فيلسوف العرب»، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة في مجال أوسع وذلك بقوله: «ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة» (٦) وسرى أن الكندي في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المناهج الأصلية للفكر اليوناني، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً، مثل تعالى الذات الإلهية عن كل ضروب التشبيه، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل ما يتعلق به، والقول بالنبوة وعلومها المميزة لها وبالبعث على معناه العادي بقدرة الله المطلقة الخ.

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول ميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره

(١) طبقات الأمم ص ٨٠، طبعة مطبعة المعادة بمصر.

(٢) تمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ.

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن الكندي كان من العارفين بليل الهند وأديانها، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتاباً بخط الكندي في ذلك. وفي كتاب الفهرست نفسه (ص ٣١٨، ٣٢٠ مثلاً) ما يدل على أن الكندي كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخامس بمصادر فلسفة الكندي من هذا التصدير.

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ.

(٥) السرح ص ١٢٤، طبعة بولاق.

(٦) الطبقات ص ٨١.

لا تقيلاً إلا للعقول الكبيرة. وتدل الرسائل التي بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب في السياق — على جهد كبير في محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض؛ هذا إلى روح عالية في محبة الحقيقة والحب على طالبها والتفاني في إسعافه بما يرضى حاجته، كما يتجلى ذلك في أول رسائله وآخرها دائماً.

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين، وفيهم الكندي نفسه، دون الآخرين، ملاحظاً أن الكندي «على غزارته وجودة استنباطه، ردى اللفظ قليل الخلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة»، هذا مع الاعتراف للكندي بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام. إن هذا هو مثلاً حكم أحد أمراء بني بويه، كما حكاه ذلك أبو سليمان السجستاني بعد عصر الفارابي (١). ولا شك أن الأمير البويهى، وهو فارسي الأصل، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندي، وهو يحجل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد في تحديد المفاهيم ووضع الألفاظ لها ومن إحكام في الاستدلال الجزئي ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظراً — هو يحجل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية، لا هي بديهة مطلقة ولا هي عقلية محصنة، كما أنها تهتم بتكلف، وذلك لرددها بين الاعتماد على العقل النظري وبين التأثير بروح التصوير الفني. وسرى أن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار.

ويقول صاعد (٢) عن فيلسوفنا: «ومنها (مؤلفاته) كتبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لاسيلاً إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب لإلهاها وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إلهاها، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة؛ فيخند يمكن التركيب. ومقدمات كل مطلوب

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — نقلاً عن نزهة الأرواح.

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة المعادة.

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجلية : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، ويلاحظ صاعد في حق الكندي أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه ، بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية ، وكأن القفطي يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندي إنه « كان مع تبخره في العلم يأتي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقويل خطائية وأقويل شرعية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ؛ فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبخره في هذا النوع » (١) .

ويقول ابن أبي أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحيط من علم الكندي ولا بما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها » . ولا شك أن ابن أبي أصيبعة على حق ؛ فأغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطي راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندي ، أو أن يكون الذي حمل الأول على ما ذهب إليه ونقله عنه الثاني على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندي أو عدم الفهم التفصيلي لكل ما كتب . ولا ننظر أن يكون صاعد في المغرب عارفاً بكل كتب الكندي في المشرق وملماً بكل ما محتويه ، ولذلك نجاهه ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفاً ، على حين أنها عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً (٣) .

مهما يكن من شيء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي عنى بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في « المدخل المنطقي » ، ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة . لكتاب المقولات . كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنها لوطيقي الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيقي الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

كتاب سوفسطيقي ، واختصر كتاب بويطيقى (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة (٢) ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائيين - ونجد في رسالته في كية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأورجانون . ولكننا لانستطيع أن تناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندي المنطقية . على أننا ربما استقمنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابي في نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٣) .

أما مواد المنطق الخمس فهي ، على الأرجح ، ما يقصده الفارابي في كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات » ، التي تستعمل في الاستدلال والتي هي عند الفارابي خمسة : اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ، ويقابلها الخطابة ؛ والخيالية ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابي يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هي الأجزاء الحقيقية للمنطق في رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل في المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات (٤) .

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها في موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

(١) راجع مثلاً الفهرست ص ٢٥٦ والقفطي ط ١٣١٦ ص ٢٨٠٢٧

(٢) يبنى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط ١٩٣١ ص ٢٨ ، وفارن كتاب الفارابي فيما يبنى أن

يخدم قبل نظم الفلسفة ص ١

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبل المؤدية إلى الحق، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المنتهون المتبحرون.

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير. ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما عنى به لا تحط من قدره في العلم.

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطي بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التي بين أيدينا — غير صحيح، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندي، لأن منهجه — كما سئى — رياضي طويل النفس، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفي مدة طويلة. هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه. ولانكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده. والحق أنه بعبء المتنوع الشامل وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين.

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه، وبكفي أن نقول هنا أنه بشره في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده.

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرسطو قراطياً في حياته وفي مجالسه وفي تفكيره، لا ينفخس في العلاقات التي من شأن بعضها أن تمرى أحداً. ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية، يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين، ولا نجد ذكراً إلا لولده الذي يسمى محمداً كان حريصاً على أن

يوصيه بشيء من حكمة الحياة بدور كله حول الحرص على المال.

وفي رسائله — خصوصاً في أولها وآخرها — ما يدل على روح كرم، تفيض خنواً على المتعلم وحرصاً رقيقاً على روحه ومصيرها، وتدل رسالته الحيلة لدفع الأحران، على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية^(١)، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التي لا تمتد إليها يد التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة الزائلة التي تغدو وتروح بحسب تصرف قوانين الحياة. ولا تخلو روح الرسالة والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل. فلا شك في أن الكندي كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفاً من الطراز الحقيقي.

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة. ولعل أول من تحدث عن بخله الجاحظ في كتاب البخلاء؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه الكندي الفيلسوف، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة، كما هو الحال في كتاب الحيوان. وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة الاتماع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من الجيران والسكان يطعم بها أبناءه. ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال الأدبي أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة، حيث لا يصح أن تنتظر. لأننا لا نعلم أن الكندي كان له أبناء كثيرون ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندي — تلك الوسا المشهورة الماثورة عنه في الحرص على المال، مما نجده عند ابن أبي أصيبعة. وهذا المؤرخ وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين. ويظهر أن من بعده قد أخذ عنه. ومن الجائز أن الكندي كان محباً للسال لأجل الاستغناء ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعياً واقعياً، لا على سبيل البخل الشخصي الحقيقي، فكان فهم ذلك فهماً غير صحيح هو السبب في

(١) أنظر القسم الخامس بالكندي وأنلامون من هذا التصدير، فيما بعد.

أن نُسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفي أن نسبت إليه هذه العبارات التي يندش الباحث أن تصدر عن عربي من بيت ملك قديم ومجد مؤثر مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندي يزهّد الناس في الماديات (١) ويقول كما يحكى عنه البيهقي : لا تغتر بمال وإن كثّر .

ولقد كان الكندي — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكا بعقائد الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعا عنها بالنظر العقل الفلسفي المدافع المقتنع ، كما كان عاملا بالشرع . فيحكي (٢) أنه كان مريضا يمرض يعالجه بالشراب ولم تغده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشر فإن الشر للشرب خلق . من لم ينسبط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . إعص الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثّر . لا تطلب الحاجة إلى كذوب ، فإنه يبعدها وهي قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته . لا تنجو مما تكره حتى تمنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوقه علم ، فهو أبدأ يتواضع لذلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناسى ، فتمتته النفوس لذلك . ليق الله تعالى المتطّيب ولا يتخاطر ، فليس عن النفس عوض ؛ وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته (٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما (٤) .

وعما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص : يا بني الأب رب ، والأخ فح ، والعم غم ، والخال وبال ، والآقارب عقارب ، وقول : لا ، يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيقتل فيموت ؛ والدينار محوم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة تغذ شيتهم

(١) أنظر رسالته في الحيلة لدفع الأحران ، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٢) أنظر الفطلى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقي ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

(٤) نزعة الأرواح للشهرزورى ص ٦٠

واحفظ شيتك ، ولا تقبل عن قال العيين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع خاوية . يقول ابن أبي أصيبعة (١) بعد ذكره هذه العبارات : وإن كانت هذه من وصية الكندي فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه ، فإنه قال إنه كان بخيلا ؛ فيظهر أن ابن أبي أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك في نسبة هذا الكلام للكندي .

ويذكر ابن نباتة (٢) من هذه الوصية : يا بني كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيتك وتأخذ من شيتهم ، فإن مالك إذا خرج عن يدك لم يعد إليك . واعلم أن الدينار محوم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شيء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (٣) (٤) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو قول القائل :

فسر في بلاد الله واتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بني أن تلحق بهم .

وسمع الكندي رجلا ينشد قول ربيعة الرقي :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد اقل : لا ، وأنت غلّدت ، ما قالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء . نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت في القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،

ويذكر ابن نباتة (٤) من قوله في البخل : من شرف البخل أنك تقول

للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : نعم ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح البيون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الاصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعد من بات أو مع تعديل على أنها

مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل .
إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن تكون ضربا من الحكمة التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسي وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندي صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلا بالمال فإنه لم يبخل بعبه، وقد أورث الإنسانية خيرا وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة^(١) — اعتيادا على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي كان يهوى جارية ، فقال لها يوما : « إني أرى فرط الاعتياصات من التوقعات على طالبي المودات مؤذونات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن اللحى المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسي الحالقات » .

ولا معنى لأن نندهش من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن التفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويحتنها من القلب الأدنى الحى . وليس في كلام الكندي حق أو تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذي ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف في المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي :

للكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هي « رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛

وهي تضم تعريفات كثيرة لأموور ومفاهيم شتى من ميادين مختلف العلوم . وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذي نجده في المخطوط الذي بين أيدينا فلعلها هي المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه في موضعه^(١) ، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندي قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من شيء فإنها للكندي ، لأننا نجد بها بصفا في ثنايا رسائله ، في المواضيع الخاصة بها .

تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هي التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة والأسطقس ، والأزلى ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . . الخ . وهذه التعريفات قصيرة في الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد^(٢) . ومعظمها أرسطاطاليسى ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شيء من التفصيل وذكر لقوى النفس الثلاث : القوة الناطقة والقوة الغلبية والقوة الشهوانية والفضائل المقابلة لها ، التي هي : الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ، أعنى فضيلة العدالة التي تلخص في التوازن بين الفضائل الثلاث .

إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما في كتب التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفاهيم وعلى الضبط الذي يتجلى في الاختصار ، مثل تعريف الإبداع بأنه « إظهار الشيء عن ليس » ، وتعريف الصورة بأنها « الشيء الذي به الشيء هو ماهو » ، وتعريف العمل بأنه « فعل بفكر » ، وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بحقائقها » ، وتعريف الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت » ، والملائكية بأنها « الحياة والنطق » ، والبهيمية بأنها « الحياة والموت » وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة . ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك لاتعدد

(١) أنظر ص ١٦٣ (٢) أنظر مثلا تعريف النفس والفعل والنوم والاسطقس .

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشئيين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » ، وكلمة « استكمال » ، في التعبير عن معنى الإنبليخيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متناهية ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » ، للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ « العمل » ، للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » ، لماله كل ويقسم الشيء أقداراً متساوية ولفظ « البعض » ، لماله جميع ويقسم الشيء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظي « الكل » و « الجميع » بمعان معينة ^(١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحي العربي أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقالبها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريبا مقابله العربي ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، فنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والاسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليوناني والعربي ويشرحون اللفظ اليوناني بمقابله العربي . وفي بعض الأحيان كانوا يسرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفي الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معاني هذه الألفاظ التي جمعوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملة غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويهم الخالص .

كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه ، إذ يحاول وضع

الاصطلاح ، يعتمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشيء . عن عدم ، ويشتق من الفعل مصدراً : التأيس ، في معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمي الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى يوجد الأشياء من العدم ؛ أو أن الفعل الحقيقي هو « تأيس الأيسات عن ليس » ، يعني إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله .

ويسمح الكندي لنفسه بحرية في استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد « هو » ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذي يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « الهو » يشتق لفظ « الهوية » ، بمعنى الوجود الجزئي المتعين تحت الحس ، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوي ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو » ، أي شيئا جزئيا متعينا مشارا إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمي الله تعالى : مهوي الهويات عن ليس ، أعني يوجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوي ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوي ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوي ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوي أيسا عن ليس بفعل المؤيس . ومعنى هذا واضح عما تقدم ^(١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذي لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندي في ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندي

يسذكر أن أحد أمراء بني بوية وصف الكندي بأنه « وديء اللفظ قليل

الحلاوة (١). ولا شك أن في كلام هذا الأمير تحاملا كبيرا ، لعله ناشئ من وجه ماعن أن الأمير البوهي أعجمي اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذي يتذوق الأسلوب الفلسفي .

ولا يمكن الحكم على أسلوب كاتب لإمعان مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذي يلائمه والاصطلاح الذي لابد أن يجري عليه الكاتب في ذلك . فليس أسلوب الأدب الذي يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذي يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقي أو الرياضي الذي يصوغ قياسا أو يقيم برهانا أو ينشئ استدلالا بوجه عام ، ولا هو كأسلوب من يعرض الفلسفة وقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن الكندي ما يدل على شيء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصا على ضوء النظرة الفلسفية (٢) ، فإنه لا يصح أن يحظر ببال أحد أن يعتبر الكندي أديبا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفا (٣) . وينسب إليه شعر قليل منه الآيات التي تقدم ذكرها له (٤) ، ومنه ما ذكره المرزباني في معجم الشعراء (٥) أو ذكره ابن نباته (٦) ، مثل هذين البيتين في وصف قصيدة .

تقصير عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهام

تناهب حسنها حاد وشاد حث بها المطايا والمدام (٧)

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني ينقل في كتاب دلائل الإعجاز (٨) عن ابن

(١) أنظر الفصل الخامس بشأن الكندي في العلم من هذا التصدير .

(٢) شرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « مباشرة بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفا يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلساتهم .

(٤) أنظر القسم الخامس بحياة الكندي من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ م ص ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بلاق .

(٧) هكذا في الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفا .

(٨) راجع هذه القصة في كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ

مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ م ص ٢٦-٢٧ .

الأنباري أن « الكندي المتفلسف » ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على ما يعبث به حشوا في كلام العرب ومستفهما عنه ، إذ يقولون : عبد الله قائم ، إن عبد الله قائم وإن عبد الله لقائم ، وأن العالم اللغوي شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذي تدل عليه ، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا نعتبرها مثارا لمشكلة جدية ؛ لأنه لا يعقل أن الكندي العربي الصميم الذي أقام بالبصرة حيث وجد نغمة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق بفوته إدراك الفرق في المعنى بين هذه العبارات . ولا بد أن يكون في هذه الرواية خطأ ، خصوصا لأن العالم اللغوي المذكور توفي بعد الكندي بنحو أربعين عاما ، أو أن يكون المقصود كنديا آخر ، ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر في رسائله ما يدل على علمه باللغة ، فهو مثلا يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عالماً بمواقع الكلام حقيقة ومجازاً (١) . هذا إلى أنه يعطينا مثالا لتفسير آيات القرآن يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ في فهم المعنى اللغوي (٢) ، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبينا ما فيها من ضروب المجاز .

ولاشك أن الكندي كان راسخ القدم في علم اللغة ، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التي يدهش لها القارئ الحديث ، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة . وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الالفاظ في تعليقاتنا على رسائله . وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس ، فيه بناء للفكرة وللإستدلال ، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقي الفلسفي . وإن طول الجمل ومافي ثنائياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التي أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية في الأخطاء ، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به ، على ما بيناه في موضعه من رسالة « في العقل » ورسالة « في ماهية النوم والرويا » . وهذا كله يظهر في رسائله التي تقدم لها ، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله . ولا يخلو عرض الكندي لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الأحساس وعن الحاس للفكرة التي يدافع عنها ، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى... الخ ص ٢٤٤-٢٤٥ فيما يلي .

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وص ٣٧٦ .

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: «ففتح نسال المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهدنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائهم، المخبرة عن عورات نخلهم المردية، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحسن عزه الذى لا يرام، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية، وهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيتي، وقبل فعله وهب له الفلح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده» (٣)، أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها.

فأسلوبه جزل رصين، قوى الألفاظ، متين بناء الجمل، موصول ما بينها وصلا منطقيا. وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لا يرجع عنده رنين الألفاظ ولا عبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية. ولا شك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية.

ولا يحق لنا - بحسب حالة معارفنا الحاضرة - أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى «أوتولوجيا أرسططاليس»، أو «كتاب الربوبية»، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسر له أو أصلح ترجمته (٤)؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه، هذا إلى أن الكندى لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له، وهو ما كان يحق لنا أن ننظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها، وفيها يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحران وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات. من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) من ١٠٣ - ١٠٤. (٣) من ١٠٥.

(٤) كتاب القهرست مثلا من ٢٥٢.

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته. وقد يجوز أن الكندى الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب. ولكن لما كان الكندى فيلسوف العرب هو الأشهر، فلا جرم أن يخطئه البعض فى نسبة أعمال غيره إليه، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة - وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام.

ولأنريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحي هذه الدراسة؛ فهذه رسائل الكندى أمامهم مثالا للثر العربى الفلسفى فى أول عهده، فليقوموا بما لسنأ أهلا للقيام به. وفى هذه الرسائل التى تقدمها مايكنى للحكم على أسلوب الكندى ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإيتين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندى (١)، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندى فى اللغة العربية معرفة كافية.

منهج الكندى:

يقوم هذا المنهج أولا على تحديد المفومات بالفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا، بحيث يتحرر المعنى تماما، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها، لأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب - فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه (٢)، وثانيا على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى، قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدّاً لباب اللجاج من جانب أهل العناد؛ يقول الكندى مثلا: «إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود! أحرى ما قدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيرا من صيرت له الأوائل المألوفة. مقدمات إبراهيم ماعرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم للجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدمنا من بسط القول وأرقعنا تحت الحس ما يظنه من عرضه ما ذكرنا، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والعلم الأول من ٢٨ - ٣٠.

(٢) أنظر من ١٢٤.

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحبت أن أوضحه لك قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم . . . فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصدها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم،^(١)

والكسندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : « من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة »^(٢) عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكسندى ، من هذا الوجه ، في رسائله التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المتناهي واللامتناهي^(٣)، حيث نجده يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف إثباتاً هندسياً ، ويتخذ من ذلك أساساً لإثبات ما يريد إثباته .

وتغلب على الكسندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة في عالم فكري خالص .

وإذا كان الكسندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقي ضروري إلى النتيجة ، فإنه يوصي بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكي يتجمع قوته في السلوك إليها وينتصر فكره فيها وليكلاً يثبط عزمه في أثناء سلوكه، حيرة عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض واللفظ له هو الذي يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب ، لأن « من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمت لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها »^(٤)

وتتجلى طريقة الكسندى الاستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفة ما ، وذلك لكي تيسر معرفة ما يعرض للباهيات من أحوال وما يصدر عن العلل من آثار : فإذا أتقن الناظر مثلاً معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر من ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) من ١٨٧ .

(٣) أنظر من ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وفار من ١٢٧ — ١٢٨ و ١٥١ و ١٥٢ .

(٤) أنظر من ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هي النوم والرويا^(١) . وكذلك تساعد معرفة علّة الشيء على معرفة هذا الشيء أو توق معرفة وأتمها^(٢) ، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس^(٣) . وفلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفي مقدمات ، قد تكون من علم آخر ، ولا بد منها للبحث فيه ، وهو يسميها « الأوائل » ، ويبدأ دائماً بذكرها ، لكي يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعي ثابت^(٤) ، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان ، ولأن ما لا يُستهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم^(٥) .

وكثيراً ما نجده في رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقي أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذي يبقى وحده بعد ذلك .

وبالجملة فإن منهج الكسندى منطقي رياضي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد . أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد ، كما يقول ، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبيل وأسهلها سلوكاً وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه ، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد وأنه يتكامل بالتدرج بفضل تضامن أجيال المفكرين^(٦) .

الكسندى والمعتزلة.

كان للكسندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة ، ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلي المذهب ، لأن سمى مكاتبه وبما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله في العلم والحكمة ؛ غير أننا نلاحظ أن الكسندى قد ألف كتباً في مسائل من أصول مذهب المعتزلة : فله ، كما يذكر

(١) أنظر من ٢٩٣ — ٢٩٥ .

(٢) من ٩٧ ، ١٠١ .

(٣) أنظر رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسالة في المد والجزر ، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٤) أنظر مثلاً من ٢٦٥ — ٢٦٦ و من ٢٩٣ — ٢٩٤ مما إلى .

(٥) أنظر من ١١١ — ١١٢ .

(٦) من ١٠٢ — ١٠٣ .

المؤرخون ، كتاب في التوحيد ، بتفسيرات ورسالة وفي إفتراق الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه . . ويذكر صاعد أن من كتبه كتاب التوحيد ، المعروف بضم الذهب (٤) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ؛ وله بعد هذا كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها . . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة . وإذا كان المعتزلة قد نهضوا الرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في الرد على المناوية والثنوية والملاحدين والنصارى ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا في إثبات النبوة للرسول بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجها المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودا في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته في كية كتب أرسطو . وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأيا في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تنامي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم بوجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات . ولكي نفهم عبارة الكندي في هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التناهي من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا في وجوب تنامي الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فأما جهم بن صفوان^(١) فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبنى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : وهو الأول والآخر ، (٢) .

وأما الإسكافي والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات — العالم أو الحركة أو الزمان — وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبداها بقاء الأبد . يقول الإسكافي مثلا : إنما تبتدأ الأشياء وتُسْتَأْنَف من أوائها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لأشياء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدئت منه . وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يدعمها أبدا ولا يقطعها . . . ويقول : وفي إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال . وليس في إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله . .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهي من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لامتناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، وكما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل . وتناهي المحدثات — إلى جانب أدلة عقلية معروفة عن أبي الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالي : وجدت المحدثات ذات أبعاد ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل شيء . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كل شيء ليس بذى أبعاد . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لا بد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكنون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة (٣) . والذي دعا

(١) توفي عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر في هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للغيث مثلما من ٩ — ١٢ وكتاب التهافت للقرائى ص ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تحاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — وكل وجميع وغاية ، يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم ؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لا يجري عليه حكم البعض ، ود الكل ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع . وللكندي عبارة مقبسة على حدة في هذا المخطوط الذي بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهي : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالمعدله أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذو نهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » (١) . والكندي مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك ؛ وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .

على أن الغزالي حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية في إبطال القدم ، لا يحيل أبدية العالم . وهو يذكر الرأي المشهور لأنى الهذيل في ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أنى الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل ، رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالي — لا يدخل قط في الوجود ، لا متلاحقاً ولا متساوفاً ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً » (٣) وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعلوم في معرفة ذلك على الشرع الذي يخبر بوقوع أحد قسمي الممكن لأعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيات .

(١) ورقة م ٥

(٢) مثلاً م ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) النهايات م ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة . ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالي . وما كان ليدعوه — وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حتى المعرفة — إلى هذا الرأى إلا لئلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأدبيان الموحى بها .

ولا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره ؛ فن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » . يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكالراى بسهم حيوانا ، فقتله ؛ فالراى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الراى فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعلاً قتل الحى بحروحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالماسة » (١) ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى عندهم بالنولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندي يطبقها على نظام الكون في مجملتهم وتفصيله (٢) .

ولو تأملنا ، بعد هذا كله ، نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على « مقاييس عقلية » — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التزبه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تتجلى في كتابه في الفلسفة الأولى (٣) وإلى التفكير العلمى الإيجابي — كما يتجلى ذلك في رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » مثلاً ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلى الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) م ٢١٩ مما يلى .

(٢) أظن مثلاً م ٢١٦ ، ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلى .

(٣) م ١٦٠ — ١٦٢ مما يلى .

فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي ، خصوصا اليوناني . وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالي الذي يمكن للباحث أن يفصل في داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية في البيئة التي انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدى الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيراً ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت في عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذي مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون ، هذا إلى أن مؤلفي هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفاهيم والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية في عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للتأليفين الإسلاميين صدقهم في الرواية وتحريهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ المدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم في نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجرى في ذلك على الأصول التي تحروها في نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نهتدى إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقعة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصاً أن هذه الآراء قديمة العهد جداً وتعرضت

في أثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة في اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضاً ، وهي إما فرق ذات طابع ديني غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفاهيم فلسفية جعلتها مادة ورباطاً في بناء تصورهما للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفي ما ، اتخذت آراء ومفاهيم دينية لتحافظ بذلك على كيانهما بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التي أمامنا فلا بد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين ، خصوصاً في مظهرها عند المتكلمين الجدلبيين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التي قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الناقب النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفي في الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن ينجح إلى الإغراض في ترجيحه لجانِب معين أو في حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولأن بتأثر بطريقته العادية في تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شيء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التي هي أجدر ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندي ومادتها ، والكندي أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعاً في المعارف ، كقيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن والحديث وتجلية ما فيها من أحكام ومفاهيم أو في صورة وضع لمانشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفاهيم الاعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظواهر الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفي أثناء القرن الأول الهجري ، في عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفاهيم الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفي معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية . وفيما نفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص ، مما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثا شديدا . هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على مافي مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لاعلى الأخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت همهم من أول الأمر إلى البحث الديني ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أحبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموي المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجدده يعنى بذلك ويعلم الحكمة حتى يسمى بحكيم آل مروان . غير أن العرب كانوا في دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسي أو الروحي : فقد دخلت في الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب ديني أو فلسفي

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات متعددة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة في صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام في انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التي ملأت عقول متبعيه من مختلفي الأمم على نحو مفاجئ ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدل حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل الدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التي كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون في البحث الديني النظري ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وكثيرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، من تفصيل البحث في حرية الإرادة وبداية البحث في مسألة الصفات الإلهية وفي مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت في الاتجاه العقلي وفي حرية البحث وتنوعه إلى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبي ، خصوصا اليوناني ففتح أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء في ميدان العقائد أو في غيره ، كيداً للأسلام ومحاولة لتشويشه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هي المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمي الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصوّر له ، يتراوح بين قبول

التصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لامت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامى فى صورته الأصلية أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلاً سليماً ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الالهامات ليست هى المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفاهيم الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو حثيث على كل حال .

وأهم ما يجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلاً ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها ، ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، وجوهها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكلوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ما تكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وما أدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لا يظعن فى أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لا يقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أخرج العصور ، تأمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهما ، بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها فى نظام واسع ، بحيث لا يصح النظر إليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد : فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل فى نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى فى هذه الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين . بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

يبيننا فى غير هذا الموضع ^(١) أن كبار المعتزلة وأن من أتى بهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدهم وقربهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغربية التى لا تتفق أحياناً مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل ^(٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كإداة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفرعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلاً أجنبياً ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢-١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦-٧٧ ، هامش ٨٦-٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم يلتمسون أصلا أجنبيا للإسلام نفسه . ولا شك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيرا من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب الفيلسوف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدرها المختلفين . وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر الفيلسوف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدراً أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك مصنفنا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن (٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لما عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن أن يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية وراثتهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم (٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين (١) . وكانوا فرقا كثيرة . ويذكر الكندى أنه قرأ لهم كتابا فى التوحيد ينسبونه إلى « هرمس » ، وأنه يعتبر هذا الكتاب « على غاية من التفاهة فى التوحيد » ، لا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها (٢) . ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الخفاء إنهم « هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه » . وأكثر من هذا أن البيرونى (٣) ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف هؤلاء الصابئة الحرنانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ، ثم يقول : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، ويتزهونه عن القبائح ويسمونهم بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحجتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة . ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيرونى وحكاية ابن النديم ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد فى دياناتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا من التوحيد والعبادات التى تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها ، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . والمهم هو أن البيرونى على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخى الصحيح لا يجد حرجا فى أن يذكر قول من زعم أنهم هم الخفاء والخنفية لا الصابئة بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا على أن « العالم علة لم يزل ، واحدا لا يتكثر ولا تلحقه صفة شئ من المعلولات ، كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثيتا للحجة » ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه ،

(١) قس المصدر من ٢١ - ٢٢ . (٢) قس المصدر من ٢٢٠ .

(٣) قس المصدر من ٢١ - ٢٢ .

(٤) الآثار الباقية من ٢٠٤ - ٢٠٦ .

(١) راجع كتاب مذهب القدرة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ م ص ٦٠ فا بعدها .

(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (المائدة) آية ٦١ .

(٣) الفهرست ص ٣٢٦ .

ووعدوا من أطاع نعيماً لا يزول وأوعدوا من عصى عذاباً واقصاها بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) .

وبذكر قولهم إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب . وفي مذهبهم إلى جانب التوحيد التزهي كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو في الطبيعة والنفس والإلهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين الخنفاء ، مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة في مقابل مذهب الخنفية . ويمكن تلخيص الخلاف في أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلاً ؛ وأنهم أصحاب الروحانيات ، يقولون بخالق حكيم متعال لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمانية وعن التغير الزماني والمكاني ، عملها وسعادتها التسبيح والتعجيد لله الذي تستمد منه قوتها ، وهي عندهم بعد ذلك علل متوسطة في الفعل والإيجاد في هذا العالم ، وهي التي تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التي تلحقها النفوس النباتية والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدعة لا من شيء ، لا من مادة ولا هوى ، وكلها جوهر واحد ، على سنخ واحد ، وجواهرها أنوار ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريد من . وأما الخنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بني آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله .

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستاني طويلة جداً ومملوءة بالعناصر والمفاهيم الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبي . ويؤخذ من عرض الشهرستاني أن الخنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفهرست ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فا بعدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والهدى الإلهي بالوساطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام الإلهي — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونهم إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهرستاني أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه في العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ، كتب في عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما في كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلاً وما عند الكندي فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوي والسفلي ، لابد أن يكون له أصل ، لعله كان في البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندي وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر في عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندي الذي يعجب بكتابهم في التوحيد هو الكندي الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الديني والفلسفي ، الذي ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قروناً طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستاني ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بياناً لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيراً من الصابئة دخلوا في الإسلام بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر في الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحارثيين مثل ثابت بن قرة الحارثي المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا في الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا إن يضر الحق في شيء ، لأن الحق بيتن ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف في تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ، فقررروا الحق فيما بينهم ورددوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقررروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة .

ولعل نخلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات الباطنية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التي حارها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمتري فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب في أن يقترن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا تترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تهئية مادة ، يجرى أنه قد أخذ منها الكندي ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم في تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . وسيجد القارىء في تفصيل الكلام عن آراء الكندي ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة في بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى في الأدنى .

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلي .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندي في رسالة الحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعني فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(أ) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إمامة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلية والخلقية .

٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكماء .

٤ — التعريف الذى يُسبِّزُ العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها معرفة الإنسان نفسه (١) .

٥ — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها علم الأشياء الابدئية السكونية لإنشائها ومائتها وعلها ، بقدر طاقة الإنسان ، والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطونى الصبغة (٢) . ويذكر الكندي فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندي : « قال الحكماء أرسطو ليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شيء يُستَظَرَّ فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندي فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر الكندي هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من السالطين أو غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراض وأنواعها والجوهر اللاجسى ، أعنى النفس . وإذا فحرفته لنفسه ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ ويضيف الكندي إلى هذا قوله : « ولهذا العلة سُمي الحكماء الإنسان العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والسكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذکور فى آخر رسالة الكندي فى الإبانة عن سعود الحرم الأقدس وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بمجمل هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠ .

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالبرية ، وهذا الذى نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ فى أثناء الكتاب وقد أعدنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريباً إن شاء الله . ويمكن فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

الكندى في الحث الموجز : الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها (١). وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهى لا يحيط به العلم (٢). وللphilosophy ، من حيث هي هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى (٣) ، التي هي عند الكندى ، علم العلة الأولى ، أو « علم الحث الأول الذى هو علة كل حق » (٤). وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول (٥). والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم لإصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

(١) أنظر مثلاً ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على محموله في معنى لفظ العلم على عمومته ، بحث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلاً تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هي عند أرسطو أرقى الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التي يعتبرها أرسطو علم الفلاسفة الحقيقيين فهي العلم الذى يبحث في الوجود من حيث هو ، لا في قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعني أنها علم الوجود وعلم العال والمبادئ لكل شيء ؛ فهو تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفي الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تخصص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسنى أو الجوهر القديم البرى عن الجسمانية والحركة والتغير ، وهي من هذا الوجه تسمى علم الربوبية (تيولوجيكى) — ومن هذا شيء في تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — واجمع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصاً كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ سطر ١ — إلى ١٠٣٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو في الفلسفة كتاب أوبريچ في تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وراجع ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة (١) — وأحياناً أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظرياً أو عملياً أو فعلياً أى (فنياً) (٢) ، ويذكر أحياناً ثالثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية (٣) ، مما يبنى عليه كله آراء في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى : (١) نظرية بفروعها الثلاثة ، وذلك بحسب طبيعة موضوعها من حيث الحركة والسكون ومرئ حيث ملائمة هذا الموضوع للمادة أو مفارقة لها (٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها (٥) ، فإن الكندى (٦) يقسم الفلسفة التي هي « علم كل شيء » إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) ؛ وذلك ، في رأيه ، لأن الفلسفة ليست شيئاً سوى « تنظيم النفس » . ولما كانت النفس عند الكندى « تنقسم إلى قسمين هما : [أولاً] الفكر أو العقل و [ثانياً] الحس ، بحيث يكون العلم هو القسم الفكرى والعمل هو القسم الحسى ، وكانت الأشياء إما مادية ، كالجواهر الجسمانية ، أو ملائمة للمادة من غير أن تكون هي مادية ، كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه ، كالانتهيات التي منها الربوبية ، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس ، ويقسم العلم النظرى تبعاً لذلك ، إلى قسمين كبيرين هما : علم

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ سطر ١٩ فما بعده ، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة ، القاهرة ١٩٤٩

(٢) المواضع الجدلية ١٤٥ سطر ١٥ وما يليه ، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية .

(٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته ماض متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك ، ملابس للمادة في الحس مفارق لها في الذهن ، وموضوع الانتهيات قائم بذاته ساكن غير ماضى ، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصاً الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة .

(٥) لأن تفصيل فروع الفلسفة العملية والفنية ، خصوصاً العملية ، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبريچ التقدم ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٧٦ . وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام في تقسيم الفلسفة العملية — راجع مثلاً رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعية ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ ص ٧١ — ٧٣ .

(٦) ما يلى ذكره للكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه في الجواهر الخمسة .

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفرق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو ويتم عن اهتمام خاص عند الكندي المتدين بدين موحى به ، في مقابل التدين الفلسفي . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندي ظهوراً عند ما نجده يقول : « إن الله عز شأنه قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكشف (١) أو الغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بته وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كثيف بته ، وذلك لكي تكون سهلاً ومريحة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لو لا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكشف (٢) » .

ويذكر ابن نباتة (٣) من كلام الكندي في الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهوى ؛ وإما علم ما ليس بذى (٤) هوى ، (وهو) (٥) إما أن يكون لا يتصل بالهوى البته وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات (٦) الهوى فهي المحسوسات ، وعليها هو (٧) العلم الطبيعي ، وأما (ما ليس بذى هوى فهو إما) (٨) أن يتصل بالهوى ، ولكن (٩) له أفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا (١٠) يتصل بالهوى البته ، وهو علم

(١) السكيت هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .

(٢) يعنى من النظر في الكشف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح المبون ، طبعة بولاق م ١٢٥ — فارد كتاب الجواهر الحسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهوى .

(٤) في الأصل : لدى .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لكي يصلح المعنى .

(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .

(٧) في الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لإصلاح المعنى .

(٩) في الأصل : فإن

(١٠) في الأصل : لا .

الربوبية ، (١) .

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعاني الفلسفة يلم الكندي بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر في منهج الكندي في دراسة الفلسفة ، وخصوصاً النظر في شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندي في إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب عدتها وترتيبها ، ويقول إنه لا غنى للتعلّم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسطو هجومًا ، بل يجب عليه أولاً أن يتعلّم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يكلف على هذه الدراسة دهره كله . ولكن يجب عليه ألا يطمع في أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوق ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها ، فإن يتوفر له . أما وجه الحاجة إلى المراتب في الرياضيات في نظر فليسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . الخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثواني ، أعنى المعقولات ، لا تيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الأولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندي ، إلى جانب هذا الذي يقوله في رسالته في ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها في « أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النص مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن العلوم إما أن يكون مادية أو ذهنية لا يوجد في الخارج إلا ملابساً للمادة أو مجرداً عن المادة في وجوده وفي تفكيرنا له . والعلوم تنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) م ٣٥٩ فما بعدها .

إلا يعلم الرياضيات ، (١) عرفنا مقدار مسأيرته لأفلاطون في قوله الذي كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » . وإذا كان الكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدلول وراءها (٢) ، فكان الكندي يحس بإحساس جوته إذ يقول في قصة دفاوست ، ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعاني تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » . أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندي ، استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندي أن للعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها (٣) . فهناك أولاً الإدراك الحسي ، وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في الخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانياً العقل الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في الخيلة ، وهي شبيهة بالبدهييات ، كحكتنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبيهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاه ولا ملاه . والكندي يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة ، فإكل موضوع وسيلة خاصة :

فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والخيلة ، ولا يصح فيما

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ ؛

القطبي ص ٢٤١ .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل الفحص التعليمي ، أعني المنهج الرياضي الاستنباطي .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني .

أما موضوع مابعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له بالهولي بنية ، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس ، كان منهجه نظرياً استنباطياً . والكندي يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين في موضوعات مابعد الطبيعة هو أنهم لم يقدرُوا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصياني والعوام الذين يتعلون بواسطة الخواص والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكندي فكرته في هذه العبارة : « ينبغي أن نقصد بكل (١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً (٢) ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٣) ، ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا (٤) — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا (٦) » .

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي .

الحقيقة :

يقول الكندي إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها ، لأن كل شيء له حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه » .

(١) هكذا النص في الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلي الدقيق .

(٣) يعني الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهييات ، فإنها لا برهان عليها واجع ص ١١١ — ١١٢ من الرسائل .

(٥) يعني إدراك مطالبنا العلمية ومعرفة .

(٦) هذا النص في ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم ، وفي ضمنه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكري . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الحضيض على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل : « نعمت الهدية ونعمت العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعون الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالي من أي وعاء خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحذيفة : « خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء »^(١) ، ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتهما ومعاطبها^(٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التي يقتنونها بسمه الحق .

فلا عجب أن نجد الكندي ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا^(٣) : « وينبغي لنا ألا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا ؛ فإنه لأشئ أولى بطالب الحق من الحق » ، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق ، ويعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بشئ من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجيء بعده .

(١) راجع ص ٦٠ من كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزوري ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندي مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكان الكندي ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفرت على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى لطاف النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعتنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعتنا العظام الحقيقة الجديدة فإنهم ، وإن قصرنا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركا . فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [ب] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيرا ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ، مانال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق ، فضلا عن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثبات التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطائف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث ولطاف النظر وإثبات الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة ... »^(١)

واذن فعند الكندي أن بين طالبي الحقيقة نسبا ، مرجعه إلى وحدة الاهتمام وإلى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له السير في طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر^(٢) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، وما بعد الطيبة لأرسطو ، الكتاب الثاني ص ٩٩٣ ب س ١٠ — ٢٠

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بتصحيحه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكاً على طالبي الفلسفة وبأن يكن على قدر طاقته مالم يكتلوه، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفي إلى الأمام. (١)

الدين والفلسفة

الكندى عربي مسلم، ينتمى إلى دين موحي به؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحي. وكان بين المفكرين المسلمين في عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظني نسبي. وقد أراد هذا الفريق أن يكتبني بالحقيقة التي تضمنها الوحي، شاعراً بها بقلبه، متأملاً لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم، وموجهاً حياته في ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير، تحقيقاً لفكرة المؤمن الخير كما تصورها. وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء في ذلك العهد، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين في الدين بالنظر العقلي وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين في صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفي وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية في بناء مذاهبهم، إلا أنهم أسرفوا في نزعتهم العقلية حتى اصطدموها أحياناً بالأسس التي يقوم عليها الوحي نفسه (٢)، وهؤلاء هم المعتزلة. ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات. ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادي عند بعض المفكرين، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تبعية، مع ترك الجزء الجوهرى في العقيدة وفي فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة. ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين في ذلك، فإن هذه الفكرة هي أساس الاتجاه الإلحادي في ذلك العصر، وهي تدخل ضمننا وإلى حد ما في مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر.

(٢) إن قول المعتزلة بالإيجاب العقلية الاعتقادية منها والخلفية لا يجعل للنبوة معنى. فإرن

العقليين. وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر، عقلهم قانوني متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميسال إلى تدقيقات المتكلمين في أبحاثهم ولا إلى البحث النظري في مسائل العقيدة. ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم في ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما، وهذا ما يزيد في عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفي معارضتهم للنظر الفلسفي وأصحابه، مع أن الفلسفة في ذلك العهد كانت أزم شيء لتأييد الدين وذرة الخطر الذي كان يهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتي من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديسانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل.

وكان لابد للكندى، من حيث هو فيلسوف مسلم، يدخل الإسلام في اعتباره، من وجه ما، ميراثاً روحياً عزيزاً يعتقده أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بإرجاعه كسمل ومتفلسف، في علم وفهم وحزم؛ هو لا يرفض الفلسفة جملة، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان. ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف الكندى «علم الأشياء بحقائقها». ويدخل في ذلك، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر؛ وهذا في نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١).

أما عن الإسلام بنوع خاص، كما يوجد في القرآن، فالكندى يصرح بأن كل ما أداة النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجبل (٢). ولكن الكندى يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من «ذوى الدين والألباب»، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي، عارفاً بخصائص التعبير القوي وأنواع دلالاته عند العرب. ونجد مثلاً لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكندى التي ألفها استجابة لسؤال تليذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧، ١٠٤ من الرسائل.

(٢) ص ٢٤٤ - ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهى الرسالة التى سماها « رسالة فى الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة فى اللغة حقيقة ومجازاً ، ويتبى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقى بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها . بحرياتها على مجاريها . والتزامها حركاتها الثابتة التى تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة فى مهاجمته لأعداء الفلسفة . فنجد أنه يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتسّمون بالنظر فى دهرنا من أهل القرية عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّ سجنوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نبيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛ لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يعزى من الدين من عاند قينة علم الأشياء بمحققاتها ، وسماها كفرة » (٢) .

ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعو إلى التنازل عن الوحي أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصاً بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أيا كانوا وأيًا كان رأيهم فى ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك عاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجوه الجوهري المشترك بينهما ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتى اسمها « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه » (١) .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها « رسالة فى كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سبباً فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد النبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات النعسية الوهمية التى نجدتها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك (٢) .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكليف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقاً للنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء — وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية — فهى غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يظهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة بحجية تعلقها على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور عما يجوز أن يكون تفصيلاً لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعاً لذلك — تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى القسارنى مثلاً فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط ٢ . ثانية ، خصوصاً للوضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

٣ — خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ » ١ على ١ وهو الخلاق العليم .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافا لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من التكبر بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهى ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » تعبير مجازى ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لامرئ القيس بن حجر الكندى (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحى بعد أن تصير رميا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ »

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعمت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موزعة بينة محيطة بالملوك قريبة السيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهى الأزل الكامل الذى لا نهاية له . ويضرب الكندى لذلك مثلا من الوحي الذى نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء فى القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيى العظام ، وهى رميم ؟ » .

وهنا يفسر الكندى الآيات التى أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » (١) ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفى فى ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التى تلازم عنها من جهة أخرى ، وهى :

١ — وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب — هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود فى آية : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعرى فى إثبات إمكان البعث (٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعرى فى « استعسان الخوض فى الكلام » طبعة خيدر آباد ص ٦ — ٥ . والأشعرى يستفيد فى هذا الباب بروح تفكير الكندى على نحو ظاهر .

فيخصعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موزعة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السيل إلى العقل التبر الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب الكندي لذلك مثلاً من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيي العظام ، وهي رميم ؟ » .

وهنا يفسر الكندي الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون »^(١) ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفي في ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

١ — وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب — هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود في آية : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في إثبات إمكان البعث^(٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحقاق الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٥ - ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندي على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أسير من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ » ١ وهو الخلاق العليم .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقاً ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافاً لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، في رأى الكندي ، إجابة عما في قلوب الكفار من التكبر بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجلى في خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمني .

ولا يغفل الكندي عن اعتراض شكلي يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق وطريق أمر التكوين الإلهي ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندي إن التعبير في آية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » ، تعبير مجازي ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف في لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا في كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها في الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيت المشهورين في مخاطبة الليل لامرئ القيس بن حجر الكندي^(١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندي بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، في قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحي بعد أن تصير رميماً وأن قدرته تتخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ »

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

كشئت عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة^(١) وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية^(٢) .

وهكذا نجد عند الكندي نموذجاً من تفسير القرآن تفسيراً علياً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام^(٣) ، وأبي الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ذلك العصر في ضوء التفكير النظري ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثارة لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميدان الفلسفي ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم^(٤) ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موجهاً للفكر الفلسفي .

ويجمل القول أن الكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف في أرض الدين يقدم ثابتة ، فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحي الإسلامي فهماً فلسفياً . ولا تقتنا تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً . وهذا ما قد يجوز أن البسقي أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات^(٥) .

بناء العالم^(٦)

يأخذ الكندي في تصويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها الحقبة بمعنى النكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فا بعدها ص ١٤٧

(٤) نجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخطاط وفي كتاب الإبانة ورسالة استقصان الخوض في الكلام للأشعري وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل في كتب الفلسفة مثل كتب الفارابي وابن سينا .

(٥) تنمية موانع الحسنة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندي في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٣١٤ فا بعدها ورسائله في طبيعه الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفي الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار^(١) . وهذه هي العناصر الأربعة التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة . وبحسب فعلها الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كل في مكانه الذي يطلبه ، حتى ينتهي إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هي أسبق العناصر إلى المركز ويلبها الماء ، ويكون أسبقها في اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض في الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما في الكيفية المنفعلة ، وهي اليبس المسبب للسرعة في الخفيف والثقل ، يجعل كلا منهما في طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين في القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة في القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذاً مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل في حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهي عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة^(٢) .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذي فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ، وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شيء ، لا خلاً ولا ملاء ، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم^(٣) . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت الكندي كرية هذه العناصر في رسالة خاصة يجدها الفارابي في الجزء الثاني ، وعنوانها : رسالة في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت الكندي هذا في كتابه في الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل .

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة (١) . فيما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كاتنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعثره كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المسكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ؛ لأنه مبتدع ابتداءً ، عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني) . وهو لا يمكن أن يكون مركباً من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغلبت أركانه التي يتألف منها وتفاست حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندي الأشخاص العالية — كائن حي ناطق بمن ، يرى من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل (أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقمي) .

والعالم في جملته قسمان : الأول : يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كفايات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كاتنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهي كاتنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية للبدن المقدرة

(١) يخصم فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارىء في الجزء الثاني .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعاً لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كفايات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية بتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو بتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو بتغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قريباً من المركز أو بعداً عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكفايات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم) (١) . والكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالأعلام الصغيرة التي لا قدر لها (٢) .

إلى هنا لا تكاد نجد شيئاً جديداً عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها . والعناصر قد أبدعت لا في أمكانها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالى أزلنى ناشئ . عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادى حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللاً لبعض . فالعالم بقوانينه وجريانه حركاته وحوادثه وخروج أشياءه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهى إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معاني الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله في الأشياء (٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس في الطبيعة شيء عبث ، كما يقول الكندي (٤) فإن لكل شيء في العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضعت الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لا يتعرض الكندي لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيباوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله ، بما هو أدخل في باب التصوير الفني منه في باب النظر الفلسفي ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطوني الجديد ، والتي أريد بها تقريب الشقة التي لانهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعال البريء عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المتكثر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متعددة في روحانياتها ، فجاءت في الحقيقة فشلاً فلسفياً ودينياً ، مادته الخيال ، ولكن تشبث بها فلاسفة الإسلام بعد الكندي كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي ؛ بل يضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحاً ويكتفي بأن يقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لا شيء . وضربة واحدة ، في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى ، هي الله (١) . ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضاً (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر الكندي . ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفي واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهي وضرورة إثباته أن الكندي يتناولها في أربع من من رسائله . (٣)

- (١) يقول ساعد (س ٨٢) إن الكندي « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان وإن الكندي نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية . ويظهر أن ساعدا يتعامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندي كما ستري أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذي يذكره ساعد .
(٢) راجع مثلاً س ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .
(٣) س ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٨ — ٢٠٢ ، ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تبين قيمة رأى فيلسوف العرب في حدوث العالم إلا إذا عرفنا : أولاً ، رأى أرسطو في قدم العالم ، وخصوصاً أدلته التي أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقائها .

يقول أرسطو بتناهي هذا العالم من حيث الامتداد الجسمي في المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكي يكون جسماً — لا بد أن يكون محدوداً بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، لأن الامتناهي لا يوجد أبداً بالفعل (١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند في ذلك إلى قضايا يقررها ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده في استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك (العالم) وبقائه (٢) ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساساً لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهوى (٣) ، أو هو يستند أخيراً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زماناً ، مما ينشأ عنه كله — في زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية (٤) :

- (١) يجد الفارابي أدلة أرسطو على وجوب تنامي الجسم في كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (س ١٢٠٤ — ٨ — ١٢٠٦ س ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (س ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست في قوة دليل الكندي المستند إلى الرياضيات — كما ستراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .
(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، س ٢٠٩ ب س ٢٠٨ — ٢٢٢ س ٣٣ — ٣٤ ، س ١٢٦٠ س ٣ — ٢٠ .
(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول س ١٩٢ س ١٣ — ٣٤ .
(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، س ١٢٥١ ب . والنص المذكورة فيما يلي منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النفوذ بمكتبة الجامعة .

أولاً : الحركة هي كمال المتحرك من حيث هو متحرك (ἐντελέχεια) τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν. يعني كون المتحرك بالقوة متحركاً بالفعل؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول: إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة؛ فلو كان كل واحد من المتحركات حادثاً لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التي نحن بصدددها، بواسطة يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرك. ومعنى هذا — في رأى أرسطو — أن الحدوث تغير. وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه، فلا بد أن يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض، فلا بد أن تكون الحركة قديمة. ثم يقول فيلسوف اليونان: أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائماً بدون حركة، لبدا التناقض من نفسه للتأملين؛ فإذا ساروا قليلاً أصبح التناقض أشد حتمية. فإذا كان بين الكائنات ما هي محركات وما هي متحركات، وكان، في وقت ما، يصبح أحدها محركاً أول والآخر متحركاً أول، وفي وقت آخر لا يكون شيئاً من هذا كله (متحركاً) بل يسكن، فلا بد أن شيئاً سابقاً تحرك، لأن السكون له علة ما، إذ السكون عدم وجود الحركة، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها. ومعنى هذا، بحسب تفكير أرسطو، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحديه، فالحركة سابقة على السكون، فهي قديمة. ولكن هذه النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو ليست لازمة لزوماً ضرورياً، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو. هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال.

ثانياً : يكون المحرك محركاً والمتحرك متحركاً، إذا توفر شرط تقاربهما، وهذا التقارب حركة، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة.

ثالثاً : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان، ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة، فإدام الزمان قديماً، فيجب أن تكون الحركة قديمة. بعد هذا يقول أرسطو رداً على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء: إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا بالآن، وكان الآن شيئاً متوسطاً يصل البداية والنهاية

معاً، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي؛ فلا بد أن يكون ثم زمان دائماً، لأن نهاية آخر زمان ستكون بصدد تصير مستقبلاً في آن؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا الآن. وعلى هذا فيما أن الآن، بداية ونهاية، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائماً. وإذا كان هذا هو شأن الزمان، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضاً كذلك، لأن الزمان حال من أحوال الحركة (١).

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة في المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر: فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى، أى أدى إلى القول بحركة سابقة، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتي بعدها، أى حركة؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال في ذاتها قابلة للحركة والتحريك؛ ومعنى هذا — في رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد. هذا إلى أن الشيء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التي ستفنى — لا بد له من معدم، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية؛ وهذا كله يتضمن الحركة، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائماً، ففناؤها مستحيل، فلا بد أن تكون الحركة أبدية.

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق، كل هذا ظاهر تماماً في كلام أرسطو، كما أن المسيطر عليه نوع من التحليل يشرب في عالم الزم وليس بين المبادئ التي يبنى عليها فيلسوف اليونان البرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى؛ أما أدلته التي يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذي لا بد من توفره في البرهان لكي يكون قطعياً ملزماً. لو يكفي أن نلاحظ باختصار مثلاً أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة، ولكن لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلنس نوع العلة الفعالة التي تصلح حقيقة لإيجاد الحركة. ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلاً — حدوث الأشياء

١٠٠ (١) محمد دراسة الزمان أيضاً في كتاب ما بعد الطبيعة — السكتة الرابع من القسم الرابع إلى الرابع عشر.

بل هو بلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث^(١) ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة في المعلوم أو أن يكون المعلوم شيئا موجودا متعينا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التي يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة في المعلوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير^(٢) — ولا يجوز دخول ذلك في الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهي إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة في المعلوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكوتها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جديا ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة في هذه الحالة مسبقة بسكون وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكي تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادي بالماسة أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصلية المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يحل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .

ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) أنظر مثلا ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب ص ٢١ فـ بعده ، وفان كتاب الطبيعة — الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ أ ص ١٢ — ٢٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادي عشر ، القسم الثاني ص ١٠٦٨ أ ص ٨ فـ بعده ، وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ أ ص ١٢ — ٢٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائي أو إحداث أصيل ، مما يتحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التي نشأت عنها صعوبات كبيرة في مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعل طبيعية في معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو مماسية أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعي أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هي عليه في ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم في هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الإيجاد في ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيرا ، قبولا لحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع ما إلا تضليلا من الوهم الخانع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدها من اللوازم التي لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذي يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضا أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكيم متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإله في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضا — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل^(١) . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتحير في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لعنه الإيجابي وجودي من العدم المطلق . وهذا الزعم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فلهي وجوده وجودا من لا شيء ولا وجودا هو علة ذاته ولا وجودا من صدفة . والقول بحدوث العالم مناه في الحقيقة القول بوجود علة فاعله وفعلها ، علة فاعله بذاتها وقواتها من الأزلي إلى الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التي تراها بحسب وسائلنا في المعرفة متعددة للمظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهي خادمة للتخص والصورة والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قديما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبية الإدراك الحسي ووسائله وواجبه الوجود الحق في ملامته الحقيقية

في الحقيقة قضايًا بدئية يئسها أو معقولة بغير متوسط، (١)، كما يقول الكندي. ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والوجود على المشكرين المتكبرين، فقرأه بغير الدليل المنطقي على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره، وذلك بأن يبين ما يؤدى إليه القول بخلافها من التناقض؛ وهو يستعين في إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢).

هذه المقدمات هي: (٣)

- ١ — الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية.
 - ٢ — الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها، متساوية بالفعل والقوة.
 - ٣ — الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها.
 - ٤ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة).
 - ٥ — إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه.
 - ٦ — إذا نقص من العظم شيء ثم زد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً.
 - ٧ — لا يمكن أن يكون عظامان متجانسان لا نهاية لها، أحدهما أقل من الآخر.
 - ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه.
 - ٩ — الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية.
- والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والثامنة هي الأساسية التي يقيم الكندي عليها البرهان (٤). وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بدئية تفرض نفسها على العقل، يشرح الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له.

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما تحده في رسالته في إيضاح تآخي جرم العالم ص ١٨٦ فإ بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التي تكلم فيها عن تآخي العالم، وهي تختلف في العدد وفي الصيغة بين الاختلاف — أنظر ص ١١٤، ١٨٨، ١٩٤، ٢٠٢، وقد جمعتها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل.

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالزوم، كان الباقي: إما متناهياً، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة؛ وإما أن يكون لا متناهياً، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالزوم فإن الحاصل من ذلك — طبقاً للمقدمة السادسة — هو الذي كان أولاً، أعني لا متناهياً. لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة، طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة. وإذا كان الالتماس أكبر من الالتماس أو يكون الشكل مثل الجزء، وهذا تناقض، وفيه خلاف لما ثبتته المقدمة الأولى والسابعة. وإذا فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهياً وأن يكون جرم العالم متناهياً تبعاً لذلك (١).

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي نفس المبدأ ونفس الدليل الذي يستند إليه، فيقول أولاً: إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لا بد أن يكون متناهياً، نظراً لتناهي الجرم (٢). ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لتضم خروج الالتماس إلى الفعل، وهذا في ذاته مستحيل، كما تقدم — هذا من جهة. ومن جهة أخرى يقول الكندي: لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالي، لأن ذلك لا يأتي إلا بعد أن يكون ما لا نهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل، وهو غير ممكن. وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك خدأً فاصلاً عن كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناهٍ بالضرورة (٣)، مع فرق هو أن الماضي من ذلك متناهٍ بالفعل، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهياً دائماً إذا وقع، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيده المستمر — أن يعتبر لا متناهياً بالقوة. هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام، وهو أن ما لا نهاية له لا يتحقق بالفعل.

(١) أنظر صورة الدليل في ص ١١٥ — ١١٦، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١٦ — ١١٧

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢، ١٩٦، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُطرد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تناهي كل كمية ، سواء أكانت حركة أو زماناً أو غيرهما ، على نحو ما رأينا في الدليل على تناهي الجسم .

على أن الكندي (١) — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضاً بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيضاً كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضطلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم) (٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا ماله زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم (٣) ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً ، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحادث جرم العالم حركة ، فالحدوث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمضى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القدم لا يمكن أن يتغير (٤) .

وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو « المدة التي هو فيها هوية » أو « الحال التي هو فيها إنية » (٥) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث (٦) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر من ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في من ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلاً .

والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) من ١١٧ — ١١٨

(٤) من ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) من ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) من ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة (١) لأن ذلك يقتضي شيئاً تم فيه الحركة ؛ نجد الكندي يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقتضي بحركته . هذا إلى أن الكندي يقول ببداية الزمان قولاً صريحاً ، خلافاً لأرسطو (٢) .

ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة (٣) ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصاً من طريق إثبات وجوب تناهي الزمان . ولفيلسوف العرب رسالة في مائة الزمان والحين والدمر ، أو في مائة الزمان ومائة الدهر والحين والوقت ، ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها « رسالة في النسب الزمانية » (٤) ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندي المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التي بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذي نجده عند أرسطو . والكندي يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهي الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تنهيه في الماضي — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حين الفعل . . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهي الزمان الماضي هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ربط أرسطو في ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعاً لذلك ، أعني ضرورة قدم هذا العالم المادي المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظرت في احتمال كون الأشياء حادثاً قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصلاته ، أعني كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادث ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة من ١٢٢٥ من ٢٠ — ٣٢

(٢) قس المصدر من ٢٣٦ من ١٣ فما بعده .

(٣) من ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن النديم من ٢٦٠ ، الفقه من ٢٤٥ ، ابن أبي أصيبعة (ج) من ٢١٣ .

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثّة متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة. وما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان — وكذلك المدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة. وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يثيرها أرسطو^(١) حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج في الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو ككون المعلوم موجوداً متغيثاً أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك، تسقط تماماً. وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافق على ذلك؛ لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء، ما دام موجوداً، فإذا زال وجوده زال زمانه. وهكذا تمكن الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض زماناً قبل حدوث الأشياء. والمبدأ الحاسم الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تنامي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زماناً موجوداً بالفعل أو متغيثاً. ويظهر أن الكندي لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهي الفعلي الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتغيث، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين، لأن كلاهما قد وجد بالفعل، سواء كان متساوفاً موجوداً معاً أو متلاحقاً متغيثاً. أما المبدأ الثاني الحاسم الذي يفصل بين الكندي وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق، أعني الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجاداً أصلياً، وهذا ما لا يعرفه أرسطو، كما تقدم.

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفي في الحقيقة، وإن كان رأى الكندي في إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام، وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقاً إبداعياً غير مسبوق بشيء. ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون: إما قديماً متحركاً على الدوام، وهذا اختيار أرسطو؛ أو قديماً متحرك بعد سكون، وهذا يرفضه

(١) كل القسم الثاني عشر من الكتاب المادي عشر من كتاب ما بعد الطبيعة، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة من ٢٢٥ إلى ١٢٠، والقسم الثاني من ٢٢٥ إلى ١٠. من ٢٢٦ إلى ٢٣.

أرسطو والكندي معاً، أو قديماً ساكناً دائماً، وهو مرفوض بذهمة ومرفوض عند الفيلسوفين؛ وإما أن يكون حادثاً ساكناً دائماً، وهو باطل بذهمة؛ أو حادثاً متحرك بعد سكون، وهو مرفوض عند الفيلسوفين، أو حادثاً متحركاً مع حدوثه، وهذا هو اختيار الكندي. وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته، وأدلة فيلسوف العرب أثبتت قدماً من أدلة فيلسوف اليونان.

وإذا كان جميع متكلمي الإسلام^(١) قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه، حتى ينتهي إلى السكون الدائم. وكانوا في ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذي تصوره، وهو أن يكون الله وحده لا شيء معه قبل الخلق ولا يشاركه شيء في القدم، وأن يكون وحده لا شيء معه بعد زوال هذا العالم، لكيلا يشاركه شيء في البقاء السرمدي، فإن الكندي يقول في مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدةً مقسومة مقدرة، ولكنها غير معينة السكم؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علة، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علة، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تقضي العالم، فيعود لا شيئاً، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئاً. وهذا الرأي أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث في نظريته للعالم المادي، خصوصاً علم الطبيعة الذي تكون على يد كبار علماء النسبية في القرن العشرين، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعي.

مهما يكن من شيء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التي يقوم عليها إثبات وجود الله:

أدلة وجود الله:

إذا كان العالم حادثاً، له أول وبداية في الزمان، لأنه متناه من كل وجه، فلا بد أن يكون له محدث، وذلك طبقاً لمبدأ العلية العام، وخصوصاً لمبدأ العلة الكافية من جهة، وطبقاً لمبدأ التضاييف المنطقي من جهة أخرى. يقول الكندي،

(١) راجع ما تقدم منه الكلام عن الكندي والمعتزلة.

بعد إثباته تنامي العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : فالجزم إذن مُحدث اضطراباً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطراباً عن ليس (١) .

والى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندي ، من حيث المبدأ ، مع متكلمي الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما ثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندي : « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثرًا من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة ، فإذن تهوى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بته ، فإذن كل متهور إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى تهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهوى عن علة ، فالذى تهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول : إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعال — فهو المبدع جميع التهويات ، فإذا لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها وتهوياتها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر (٢) .

(١) من ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) من ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد بالوحدة هكذا فى الأصل تحريفاً

عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التى يصح أن نعتبرها عند الكندي أساساً لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبت فى كتابه « فى الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس يمكننا أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعنى وجود ذاته الحادث (١) . والكندى ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادى ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزل » ، وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تنامي العالم المادى من حيث امتداده المكاني ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « فى الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أى فرق تقريباً فى رسالة الكندي « فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ، وهى تنتهى بالكلام فى وجود الله ووحدانيته وصفاته . ودليل الكندي على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص فى حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعاً ، وهى :

١ — أن يكون الشيء الذى هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُقالان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولاً ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هى هو ، فهذا الاحتمال يؤدى إلى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوماً وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوماً ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولاً . هذا إلى أنه لو كان معدوماً وكان فى الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان فى نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هى هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) من ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفى معنى أن الكون هو المحدث عن المدم

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البدهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول اعتبارات ذهنية لاحتالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تفرع عنه . وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التى لا بد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدئين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوم ما على وجهه الأساسى ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون فى نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندي يبرهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة على أنه متافيزيقي كبير وعلى قدرته على النظر العقلى التحليلي العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحق الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سترى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم ، أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محل للبحث فى هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزل الذى لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كالأشياء أو تمام متتظر ، الذى لا جنس له وليس جمعا ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكرر ولا يزول . أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتره التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر

فى الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذى يعتره الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب فى نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة أخرى — أعنى فيما يتعلق بالله — نتيجة للنظر العقلى فى معنى العلة الحقيقية التى لا يهدأ العقل ولا يقف فى بحثه حتى ينتهى إليها ، وللتأدى إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة . . . إلى آخر صفاتها التى يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلا لتعليل هذا الوجود المتغير الذى نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلى القطعى والاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هى أساس كل شيء ، وهى الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسئل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندي ولا استدلاله لأنهم — خصوصا أرسطو — يقولون إما يقدم العالم أو يقدم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علة . وهذا مثال على استحداث المفسرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة فى معالجتها .

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل على وجود الله ، يستند إلى القياس التمثيلى ، على أساس النظر فى الإنسان : كما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم فى جلته على وجود مدبر له لا يرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القدماء فى أن الإنسان عالم أصغر ، على وجه من وجوهها (٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة فى معرض الإجابة عن السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ ، يقول الكندي : « هو كالفرد فى البدن . . . ثم يعنى فى تفصيل القياس المتقدم . وإن يخطئ باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندي فكرة حلوية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندي فى ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود فى رسائل الكندي ، خصوصا كتاب الفلسفة الأولى ورسالة الوجدانية والعلية القريبة ورسالة فى معنى سجود الجرم الأسمى .

(٢) أظن من ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام — أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكسندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكال العناية بكل شيء وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا لبعض الآخر ، هو يقول مثلا :

« ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [] الحق ، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من توجع ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وإنقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الاصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف (١) »

ويقول الكسندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة الى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعياً يمكن معرفته على نحو على يستند إلى الحكم الرياضى : « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

(١) من ٢١٤ — ٢١٥ . وتجدها نمواً أخرى من الإبداع والإتقان والنظام فى ص ١٧٥ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

الفاستدات الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الاصلح ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الاتقان بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الانفع الاتقان فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن عالاً إلى الفعل اضطراباً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعية (١) .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانها لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذؤور العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تين أو لجة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائنها بقدرته العامة ، وأن توهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الاصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد (٢) » .

وهكذا يريد منا الكسندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن تتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملاً ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائناً واحداً منسجماً التركيب ، يسرى فيه فى حمله وتقسيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) من ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل .

(٢) من ٢٥٩ — ٢٦٠ .

وجود الله وقدرته وحكته وسائر صفات كماله ، في نظر المتأمل السليم الفطرة الذي قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع في جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المنبهة للغائية السارية في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهي توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شيء من التناقض الداخلي عند أرسطو^(١) ؛ بل تدل الكلمة التي يسمى بها اليونان هذا العالم — وهي كلمة κόσμος (كوسموس) التي معناها الأصلي النظام أو قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة «عالم» ترجع في الأصل إلى كلمة «علم» بمعنى علامة الشيء ، زيدت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى «عالمًا» . وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظراته تغدت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء به القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه «أحسن الخالقين» الذي «أحسن كل شيء خلقه» وسواءه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصوره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنياً ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المخلوقات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتي فيها هو مركب من هوى وصورة ، وذلك دون أن تمتليء في هذه النظرة الارسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية فجوة كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته^(٢) ، بحيث يحفل العالم — لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثاني ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالعناية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .
(٢) يجد الفارسي كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في القسم التاسع من الكتاب الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهي — وبحيث لا يعني بالعالم ، لأنه ليس له صفات الإله الحقيقي وليس العالم موضوع عليه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأول إلى الأبد تعقله لآسمى معقول ، وذاته هي هذا المعقول الآسمى ، وأخيراً بحيث يصبح الوجود منقسم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكوني عند فيلسوف العرب إحساس فلسفي من جهة ، وديني عقلي من جهة أخرى ، وعلى إيجاني — كما سنرى — من جهة ثالثة . أما الفجوة الكبرى الموجودة في مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادي يتعشق الإله من غير أن يأبه المشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتليء عند الكندي بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة السارية فعلياً في الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون في نظرة الكندي للوجود برابط فعل الخلق الحقيقي والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بحريتها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمتها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكندي ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدتها . وهكذا أيضاً يبرز ما شاع في روح الكندي المؤمنة من معنى الإسلام ، لإسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذي تصرح به في القرآن آيات بالغة مثل :
«أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون ٩١» (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :
«تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليماً غفوراً» (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ، والحق أن ما في القرآن من إشارات في هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

اللاهوتية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعدا . وفى هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدونه ما يكتفى لإثبات ما نهبنا إليه من القول بأن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان ، وهو ما سيُزاد وضوحا فيما يلى مباشرة .

الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو أنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندي — لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكنوا جميعاً مشتركين فى شيء يعممهم وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم مركباً من شيء عام وشيء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلا بد من فاعل أول . واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدن علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل المخلوق ، وليست فيه بته ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم . (١)

وهذا دليل فلسفى طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون . لأن الأول معدد فيما يتعلق بالحرك الأول (٢) ، ولأن نظرية الثانى فى المثل وفى الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى لمحاولتنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشاً على كل حال . مهما يكن من شيء فإن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التى يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية ، مثل دليل القانع أو التغالب المشهور عند متكلى الإسلام والذى

(١) من الرسائل

(٢) فى الفصل الثامن من الكتاب الثانى عشر مما يمد الطيبة ينتهى أرسطو إلى القول بحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون الحرك الأول إلا واحداً — والتناقض وعدم الانسجام فى مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله ربنا العرش عما يصفون » (١) . ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذى يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ؛ إذن لنذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » (٢) .

والكندى ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى فى كتاب الكندي فى الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو الواحد الحق ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركباً ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة ، ولا هولى ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهرأ ولا نفساً ولا عقلاً وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما . والصفة الإيجامية الوحيدة التى يؤكد الكندي لله هى أنه « الواحد الحق الأول » الذى له الوحدة بالذات وله وحده ، والذى لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذى يفيدها لما عداه من الكائنات التى ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندى يسير بالتزوية المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفاً فى ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندي فى ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلاً بأنه « ليس كمثل شيء » ، وهو السميع البصير ، « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار » ، وهو اللطيف الخبير (٤) .

حتى الآن نجد أن الكندي لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينشئ عنه كل وصف تمتع به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندى يصف الله بأنه « الحرك الأول غير المتحرك » ، وأنه « الإتيية الحق التى لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلاً من ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً من ١٦٠ — ١٦٢ (٢)

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً ... العلة الأولى التي لاعلة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمنتمية التي لا متم لها^(١) . وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإله الفلاسفة من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التي يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفي مواضع أخرى كثيرة^(٢) يصفه بأن له « حصن العز الذي لا يُرام » ، و « عز القوة الغالبة » ، « ولي الخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والوجود الفاضل » ، « الأول المبدع المسك كل ما أبدع » ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم وذرته ، « والسائس الحق » ، « ولي الخد ومستحقه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، « المسدد بالتوفيق » . . . الحارس من الزلل » — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وآخرها وفي ثنائياها يدعو الله ويستعين به ويستوهمه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كالاتها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إله الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندي فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فالإيجاب يتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفاهيم النسبية الخاصة . والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التي تنزه الله عن الشبهة وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هي عين الذات كما ذهب إليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأى الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح بما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) س ٢١٥ من الرسائل مثلا .

(٢) أنظر مثلا س ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١ من الرسائل .

في ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شيء فيظهر أن بعض كتب الكندي في التوحيد أو في الفلسفة الأولى كان معروفاً لمفكرى مصور لوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب « رسالة في ضلالات الفلاسفة » Tractatus de erroribus philosophorum يذكر من أخطاء الكندي أنه كان يرى « Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive » أي « أن الكلمات المفعولة عن الله لا تنقل على شيء إيجاباً فيه » . فيجوز أن مؤلف الرسالة في العصور الوسطى عرف للكندي رأياً مائلاً لإنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم فيه عن الله سلباً على النحو الذي نجده في كتاب في الفلاسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح بما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لاشيء . وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان . بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كندبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير في هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير في البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادئ الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلالاً محققاً لاشك فيه . ولن يكون رأى أشد إمعاناً في الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أي صورة من صور الحلول وراء كلام الكندي ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد ما رأينا للكندي من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أي محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أياً كانت .

نظرية الفعل :

يقسم الكندي الفعل إلى : ١ — ما يكون تأثيراً في موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهي بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقصر في الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوباً بفكر ، وقد يترك أثراً محسوساً ؛ وهذا

النوع من الفعل يخصص له الكندي اسم العمل، (١). أما الوظيفة التي يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا الاستعمال، (٢). وفي هذه التميزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالتقسيم الحقيقي.

ذلك أن الكندي يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً (٣): فالفعل الحقيقي بمعناه الأصل الأول هو الإبداع، وهو إيجاد الشيء عن عدم أو تأييس الأيسات عن ليس، (٤)، كما يقول الكندي، دون أن يلحق الفاعل في ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثير. وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق، وهو الله وحده، لأنه هو وحده الخالق المبدع. ولما كان كل ما عداه مخلوقاً، أى منفعلاً في الأصل عن المبدع المطلق، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقي، بل هي فاعلة بالمجاز؛ وهي إن حلت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل. ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفصلة، أو لها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلي الذي تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام، فإن الله هو العلة المباشرة أو غير المباشرة، أعني العلة القريبة أو البعيدة لكل ما يقع في الكون، وفعله سار في الأشياء كلها.

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندي التي بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطوني الجديد، ذلك لأن الحوادث الكونية مرتبطت عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله الكندي في رسالته في النفس من مراتب ترقى النفس في الأفلاك (٥) لا يدل على قوله بالصدور دلالة صريحة. وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم في هذا الباب.

(١) من ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل.

(٢) من ١٧٢ — ١٧٣، ١٧٥.

(٣) تجده في رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام ... الخ من ١٨٢ — ١٨٤.

(٤) قارن أيضاً من ١٦٥ من الرسائل.

(٥) من ٢٧٨.

أما كيفية الفعل الإلهي في هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جملة مذهب الكندي أن العالم كله منفعل، لأنه مبدع، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره. أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام، وهو أول المبدعات. علة الحوادث في عالم الكون والفساد، أعني العالم الأرضي وما يحيط به. والأجرام العليا، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض، هي التي تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة وغير ذلك، وهي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل — وفي خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها، وفي كل مظاهر الحضارة والعمران. وهنا نجد عند الكندي تفسيراً علمياً لصفات الكائنات الحية، خصوصاً الأجناس البشرية، بحسب المنطقة التي تعيش فيها. وهذا التفسير لا يقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية. فسكان المنطقة الاستوائية، أو البلاد التي تحت معدل النهار، كما يعبر الكندي، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام، سود اللون، طوال القامة، شعرهم متقطط، وأطرافهم دقيقة، وأنوفهم مفرطحة، وعيونهم جاحظة، وشفاهم غليظة. يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة. أما سكان ما يلي القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون، سبط الشعر، غلاظ الأطراف، صفار العيون والأنوف والشفاه؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة. وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق، أقوىاء الفكر، وأهل بحث ونظر. والكندي يرد هذا كله إلى فعل الجو في التركيب البدني والوظائف البدنية وفي المزاج النفسي وفي الأخلاق والاستعداد العقلي؛ لأن بدن كل كائن حي، كما يقول الكندي، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التي تلحقه، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها في الأرحام، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام. وتبعاً لذلك كله يكسر الحرث والنسل أو يقل، وتزداد معالم العمران أو تنقص. ولا يكتفى الكندي بذلك، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للزمن والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهيم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمر معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصاً الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظواهر ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، بما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، ويجده القارىء في موضعه ^(١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث ^(٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر توقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئ عن ميل الأرض عن محورها ^(٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فيمكن الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندي رأياً في غاية الجراءة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول ^(٤) : « وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان أظف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة بارها جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلولها »

(١) خصوصاً رسائله في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسائله في سجد الجرم الأقصى ، ص ٢١٤ و ٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجاً لذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله في ذلك ، في الجزء الثاني منها .

(٣) التمييز هنا بحسب لفة علم الفلك الحديث لا بحسب المعارف الفلكية في عصر الكندي ، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فابدها .

الأقرب ، وهي علته القريبة ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعي والكون النفساني ؟ لقد تفتتت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التي قدر لها خالقها جل ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جداً يفصل الكندي بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض . . . الخ » — هذا ما نجيده في رسالة الكندي « في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفي رسائله « في الإبانة عن سجد الجرم الأقصى » ، يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن « حتى ميز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعاً ابتداءً » ، عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتميز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظراً لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التي بها يحفظ الكائن الحي حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة في كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذي « يؤثر » الحياة في الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه متبصر لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » ، الذي يقصده الكندي في النص المتقدم هو اختلاف

أمنجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والحلقية ، بحسب أمرجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمور والألطف ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شئ آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذى هو كائن حى يميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالته المتقدم ذكرهما (١) . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، وكله فى جملة مخلوق لله مباشرة ؛ وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأنفى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك والعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معلقة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الاجتنبية ؛ ففىها شئ من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفىها شئ من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العلوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاوره طماوس ، وفىها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلسفية ، وفىها شئ من مذاهب الصابئة (٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفى الذى انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

والنظرية فى جعلها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفى عند المسلمين فى أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية فى التفسير العلمى وسعة الأفق فى فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفى ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية فى الدين .

وبالرغم من أن الكندى — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التى تعتبرها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، فى مذهبه ، مع التوحيد الأساسى ؛ لأن هذه العلة كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، « مبدع الكل ويمسك الكل وحكم الكل » ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية ، « علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته . ولا مثبته شيئا من معلولاته (١) » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهى سار فى كل العلة الحادثة الفعالة ، والله هو الذى يسكنها فى الوجود ، ولو قبض عنها لمساكه لانعدمت .

وتم آراء شبيهة ببعض آراء الكندى هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندى . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبى لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندى كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة فى جملة مراجع الفكر الأوروبى صار للبحث فى تأثير الكندى فى الفكر الغربى قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندى وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندى هو أول من حدا فى تأليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمه المعنى ؛ فإل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ فى مصنفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتابا فى الموضوعات التى ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيرا — اتبع منهج أرسطو فى طريقته فى التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندى توجب التحفظ فى القطع بأى من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل للاحتياين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

وهما غير متعاضدين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق في المادة العلية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى في ذلك .

وقد تبين من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقا تاما ؛ أعني أنهما يتفان تقريبا في الناحية العلية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلية الميتافيزيقية ، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصا فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا في مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مغلصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهباً مفككا ، ليس له رباط جامع فإل الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوها متحدتين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإله ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى ؟ إن التفكك الذى نذكر أمثله من مذهب فليسوف اليونان ناشئ عن النقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلة على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ما تريد لإثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمفامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لا يظفر المفكر الملتزم من هذا المذهب بشئ واضح . أما الكندى فقد تهيات له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هي العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلسفى وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقى لاستدلالاته ؛ وتفكيره في أوله وآخره لا يخرج عن

الدور ، ولا يبرأ من الخبط في عالم الوهم الناشئ عن التحليل المتكلف الذى فيه يسبق الفكر موضوعه . أما الكندى فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك في إثباته . وهو في إثباته تنأى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهى الفعلى تطبيقا دقيقا ؛ ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة في إستبعاد تشويش الوهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالها التام في الوجود ، فإن الكندى بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهى يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منته لآمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبى بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى في تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأثور فلسفى طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربى واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل ، وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما في بعض أجزائه من إشارة لبعض ، وفيه فجوات ، وترتبه الحال موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هي على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تدون يد التحجير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة للعلم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفي الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه في الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو في لاجسمية المحرك الأول وكونه عقلا يعقل ذاته بحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقى ، بل هو باحث طبيعى لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظراته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ؛ والتصورات الحسية أو

التصورات، التي لا تنفك عن الحس، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك. وماذا يفيد القول بالصورة إذا كانت لا تنفك عن المادة، أو يفيد القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى المفضل؟ (١). الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماماً.

مهما يكن من شيء فإن الكندي عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعة كاملاً في الغالب، لأن ابن النديم يقول إن أساطث نقله للكندي (٢). ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هي تسميته كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندي، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته. ويكفي أن نلاحظ أن كثيراً من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود في كتاب الكندي، لكنه موجود في صورة لا تبدو أنها ترجمة، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة. ولا نجد عند فيلسوف العرب ما نجد عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغاً كبيراً من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة؛ كأنه تسقط عند الكندي الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها، والأقسام المنطقية، وكذلك القسم المخصص لمعاني الاصطلاحات، فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندي شيء يستحق الذكر. وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه — بحسب الجزء الذي بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو — الحق الأول الذي هو علة كل حق، سيراً منطقياً منظماً إلى حد كبير، تاركاً كثيراً من التفاصيل وضارباً صفحاً عن الكثير من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدتها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للفرض الأساسي عند الكندي. فكتاب

الكندي عرض سهل للفلسفة الأولى بمصانها الضيق، وهو ينتهي بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم. وهكذا يتبين أن كتاب الكندي ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه، بل هو مصنف فلسفي عربي إسلامي، له طابعه الخاص الذي لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير في تيار التراث اليوناني، لأن الكندي يخالف أرسطو في المفهومات وفي الأدلة وفي الغاية. وليس الخلاف من وجهة نظر الدين، وإن كانت جدية بالتقدير، بل هو في بعض النقاط الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الأول.

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندي وأرسطو، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو، أوردتها الكندي في رسالته في النفس (١)؛ وهي تدل على أن المعلم الأول يجوز للإنسان في هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أموراً غيبية، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعي، حتى تشهد حقائق أخرى. وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو وإستاذه أفلاطون. لكن ر. فالتر R. Walzer، في بحث طريف له بعنوان *Uu frammento nuovo di Ariototele* (شذرة جديدة لأرسطو)، ظهر في مجلة *Studi Ital. di fil. classica* (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية)، السلسلة الجديدة، مجلد ١٤، ١٩٣٧، ص ١٢٥ — ١٣٧، يرى أن يكون الكلام لأرسطو في أول الأمر، عندما كان لا يزال تحت تأثير إستاذه أفلاطون، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس. وهكذا يتبين أن الكندي ربما كان عنده بعض الإشارات التي يعرف منها تطور تفكير أرسطو.

وعما يزيد في قيمة معرفة الكندي بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيباً جيداً (٢). ولا شك أن ما له دلالاته أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئاً من كتب أرسطو المنحولة التي اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو. فلا يشير الكندي إلى الكتاب المسمى «كتاب الربوبية» مثلاً، مع أنه يقال إنه فخره أو أصلح ترجمته. وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندي ليس عنده شيء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل.

(٢) أنظر رسالته الخاصة في ذلك.

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو.

(٢) راجع مثلاً كتاب الفهرست ص ٢٥١.

الصدور استطعن أن نحكم أننا مع الكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني .

ولو نظرنا في كتاب الكندي عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندي للمشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندي يعرف مذهب أرسطو في النفس ، وأنه يزيده تفصيلاً ووضوحاً ، ولا ستغنياً عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التي لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القارىء تفصيل هذا في مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندي وأفلاطون :

يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندي يرفض وجود شيء أياً كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضاً ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود $\mu\eta\ \delta\upsilon$ أو القابل $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ أى الذى يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لهما في مفهوم الفاعل الأول الحقى — أعنى الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيماوس مثلاً . والكندي يحكم نزعة العربية الواقعية ونزعة الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس ^(١) ففي مذهب الكندي من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحانى غير دائر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هنا رسالة الكندي « في أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فما بعدها ورسائله في القول في النفس... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسائله في مامية النوم والرؤيا ورسائله في العقل ص ٣١٢ و٣١٣ على التوالي .

وبين محتواها العقلى أو محتواها الحسى المجرد ، بل هي جوهر إلهى شريف ، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، لأن الروح ليست جسماً . وهي وإن كانت في البدن على نحوها ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — في عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرّب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهى ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهى ، وعند ذلك تلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامى أو غيره السابق له .

والنفس في يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهائياً ولا ليلاً . هي — كما يذكر الكندي عن أفلاطون ويوافقه عليه — « علامة يقظانة حيّة ، بطبيعتها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومه ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقاً جداً وصادقاً جداً ، لأن آله هي العضو الأول والأساسى للإدراك — أعنى المنح — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهي استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس . وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالآرواح التى عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة « لآلهة روحانية ملكوتية » . وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضاً قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع في أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هي عليه . أما إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتاً ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندي — بيان التشابه بين حياة الفكر في اليقظة وحياة الفكر في النوم ، بل بيان التوازي والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها في كل من الحالين .

والنفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج في النقاء طويلاً عن طوبى — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خَلَسَتْ السموات ^(١) ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندي يحكى هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصا لآرائه ، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكى ، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معاني أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندي فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التي يختم بها الكندي رسالته في القول في النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : « والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدا من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء الحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينمك من ارتكاب الشهوات الخفية الخسيسة الدنيئة المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكافة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كدحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . . » ^(٢)

وما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون ونزوعه مزعه في روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة في « أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام » ، ورسالة أخرى « في النفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في

(١) نجد نفس الفكرة أيضا في رسالة الكندي « في السبب الذي [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس » ^(١) . بل نرى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهي عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون في أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندي لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندي في هذا الباب . على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتمهدها ، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هي معرفة ، وأيضا من حيث هي سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنساني الواقعي وبعلافة علم النفس بالعلم الطبيعي فالكندي أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندي بالكتابة في الأخلاق والسياسة وفي فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهي ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد في التعريفات السقراطية الأفلاطونية التي يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله ^(٢) ، كما توجد في ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص في رسالته « في الحيلة لدفع الأحزان » ^(٣) ، حيث يبتدىء الكندي بتعريف الحزن بأنه « ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد في هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين في هذا العالم اللغواني الذي يحكمه قانون التغير والذي يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان في سعادته على أنواع القنينة الحسية التي لا نبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادي التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشاركة بين الناس ، مبدولة لكل متغلب يريدتها ، وذلك بدلا من أن

(١) القهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء ج ١

ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثاني من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقي لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يفضيها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندي هو الذي يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل الذي لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنياء العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الدائر ، وكانت هي السانس والبدن هو الموسوم والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعاد الخير وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيرا من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحزان ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره بمن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريد لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحصد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجا عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبيعي يلزم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صياني سخيف . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالخصيصة الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سئل : « ما بالك لا تحزن ؟ » فأجاب : « لأنني لا أفتني ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذي قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذي كان يأوى إليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديرا بفضيلة العقل التي جعلته ملكا على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا في تكثير ما يحتاج إليه من أنواع الفنى أو المتاع الذي يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بتتابع الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بني آدم في اجتيازهم هذا العالم الخادع الفاني الكذاب ، الذي يناقض آخره أولا ، إلى العالم الحق بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حينما على شاطئ ، فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يرجع على شيء ، فعاد سريعا واحتل من المركب أنفك مكان . ومنهم من استوثقته الرياض الزاهرة وطبورها وأحجارها الكريمة فبقى حينما ريثما يتمتع بروحه بلون ورائحة ونعم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكانا فسيحا ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلا ضيقا ، زاده ضيقا بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يفتي من أيديهم ، فيحزون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤثرته ، فتخلصوا منه بإلقائه في البحر . أما الباقيون فقد توجهوا في المروج الكشيفة الملتأنة ، يجمعون ما يجدون وينمكون في متاعهم ، بين روعة ونكية أو اقتراس سبيع أو تلطيف وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا في القياض وغرقوا في المتاع ، فلم يته صوتهم ، فتركوا في المهالك والتهتمهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقيح بالعاقل أن يكون من مخدوعى حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشم الثبت . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسدا قبيحا ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسي على شيء فليأس على عدم بلوغه مكانا حسنا في العالم الحق الدائم البرى . من الآفات ، الذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذي فيه يتبها الإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضا على عدم قدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والكسندى يختم رسالته بقوله : فثقل أيها الأخ الحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا في نفسك ، فتتجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن من دار القرار وعمل الأبرار ، كل الله سعادتك في داريك وجلل الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنتي ثمر العقل ، وابعذك عن ذل خساسة الجهل ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفك الله المهم في أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكل راحة وأطيب عيش .

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التي ألقت في موضوعها قبل الكسندى وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكسندى وفلسفته وإنتاجه الفكري . وهي ليست السكامة الأخيرة ؛ لأنها في الغالب لا تخرج عن الرسائل التي نشرناها له . أما بقية آراء الكسندى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث في كل ما قد قلناه ، كل هذا سيقتصر إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التي أعدناها للنشر ، ليكون كل ما قوله عنه مدعما بالنصوص . وفي هذا الذي قدمناه وفي الرسائل التي تم إخراجها وفي مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربي مسلم كون نفسه ولمصره من الإسلام ومن التراث العلمي الفلسفي وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله والإنسان والعالم .

محمد عبد الرهاني أبو ريدة

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذي لا بد لها من مواجهته يوما ما . فيرى أن الموت في نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهري من حياة الإنسان الواقعي ؛ لأن الإنسان الواقعي هو الذي الناطق بالمات ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكسندى إنه كما أن الإنسان ينتقل في أطوار الخلقة من خلايا غذائية في أعضاء البدن إلى نطفة في مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسح ، تطورا محتوما ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو في كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما في الأرض لافندي به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يحزن من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هي في الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتناها الآفات . وهو لو فطن لذلك لكانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينئذ شيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطي هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعاً نصب عينه أن المصائب التي تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها للقلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تصير عند الحكم كالتنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهي القوى التي تسترق الملوك ، وامتلاك لئاصية العدو المقيم مع الإنسان في حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن الكسندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر في وضع سيرة فلسفية حكيمية ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفنيلة والمقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد في

كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى

مقدمة

هذه الرسالة هى أطول ما بين أيدينا من رسائل الكندى ؛ وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذى ولى الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ - ٨٤٢ م) . ونحن نعلم أن الكندى كان من المقرئين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب ابنه أحمد^(١) ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرسالة أيام صلته بقصر الخلافة وتمتع به بالخطوة فيه ، بدليل ما نجده فى أولها من رفع لسان المعتصم وإشادة بأبائه وبما للتمسك بهدام من الخير . ويشير الكندى فى كتابه فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على علو تصور الكندى العربى ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربى ، بما افتتح أنامه من ميادين المعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

والفلسفة عنده شرف بوجه عام على جميع العلوم ؛ والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعاً إنما هو للفلسفة الأولى التى هى « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هى علم الحق الأول والعلة الأولى ، فلا جرم أن يقرّر الكندى أنها أعلى العلوم مرتبة ، وأن يتمثل له الفيلسوف التام رجلاً يحيط بالعلم الأشرف .

* * *

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والماثورة في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء يظهر فيها دور البدء في وضع المصطلح الفلسفي العربي ، كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه ^(١) ، يتكلم عما يسميه « المطالب العالمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع من تأليفه الفلسفية ؛ وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، وما ، أى ، لم ؟

١ — السؤال عن إنثية الشيء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعنى ماهو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أى الأشياء هو ؟ يعنى أى فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعنى لم هو ؟ أغنى السؤال عن علته الغائية

أو التمامية ، كما يقول .

ويقول الكندى إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشيء ؟ وأى شئ هو ؟

كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم المؤلف عن كيفية انبناء العلم بشئ من العلل الأربعة على العلم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشئ يتضمن العلم بجنسه ؛ والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه (أنظر ما يلى ص ٩٠) ؛ وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ؛ والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بحدّ الشئ وحقيقته .

ويتهى المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوى في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أوليّة هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية ، كما سميت غالباً عند الكندى ؛ الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ؛ الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ؛ وأخيراً العلة النشئة أو التامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشئ » ، يعنى العلة الغائية بحسب الاصطلاح الفلسفي عند الكندى . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاماً أكثر تفصيلاً في رسالة الكندى في الإجابة عن العلة القرية الفاعلة للكون والفساد .

بلى ذلك كلام يدل على ما نجده عند كبار الباحثين من شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم يتلها كاملةً أحدٌ ؛ ومن شعور بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط بالحقيقة أحد ؛ وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم في جمع السير منه إلى السير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشئ الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم أصح فكرة عن الحق .

وهو إذ يحس بهذا النسب العالى الذى يربط بين طالبي الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ؛ وهو يستحسن في هذا الباب ما أثر عن أرسطو من وجوب الشكر ، حتى لأباء من جاءوا بشئ من الحق ، فضلاً عن توجيهه للأبناء .

وهو ، بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأله الحق من جهد ، حتى إن البعض لم ينل منه شيئاً .

نلح به هذا تقديراً لقيمة الحق وشرفه وحضاً على وجوب استحضانه واقتنائه ، مهما كان مصدره ؛ وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندى وتعبّر عن الحكمة العالية التى تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، إعرف الحق تعرف أهله » ، والى تبين في الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، في الانتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى ترانهم العقلى ، أياً كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تقيم بسمة الحق ، لأنه لاشئ أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندى نفسه .

ثم يمضى المؤلف في بيان طريقته : هى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقلوه وإفيا بما أدى إليه الجهد والبحث ؛ وذلك دون توسع في حل العقد المتبسة في المسائل العويصة .

وهو ينبّه على السبب الذى يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم فى عصره ، المتوجّين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أذعياء .

وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندى وعلى ناحية من أحوال العصر الذى عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظ النفس التى تحجب البصيرة عن نور الحق والذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزوّرة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .

وَيُدْخِلُ الْمُؤَلِّفُ فِي ذَلِكَ دَفْعاً عَنِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقِيقَتِهَا مَبِيناً أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَحْوِي عِلْمَ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْفَضِيلَةِ وَجَمَلَةَ الْعُلُومِ النَّافِعَةِ ؛ وَهَذَا مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ .

ثم يحاول أن يلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة ؛ لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحمّ عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لا بدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقائقها .

ثم يسأل الله المطلع على السرائر ، التوفيق والحفظ ، فى دعاء مؤثر يدل على إيمان عميق ، ويذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل إبراهيم النظام وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندى إقامة الحجة على الربوبية ودحض أدلة المعاندين بحجج تقمع كفرهم ، وتهتك سجوف فضائهم ، وتبين عن عورات مذاهبهم المردية فى الهلاك ؛ فهو بطل عربى جريء مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

* * *

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — وبحسب اصطلاحه — ما يحده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفى الوقت نفسه أبعد عن الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسى ؛ وهو قريب من الإنسان ، لأنه يحده بالحس ؛ وهو بعيد عن الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل فى النفس ؛ وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط فى أن كل شيء هو فى تغير مستمر $\pi\alpha\nu\tau\alpha \theta\epsilon\iota$ = كل شيء يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى . والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندى أن يثبت ذلك بوجود الجزئيات المحسوسة والكليات ، أعنى الأنواع المعقولة الثابتة فى النفس من غير مثال كشوب القضايا البديهية الاضطرابية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلافاً ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلائنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا يمكن فيه ، لتحتم وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضائفات المنطقية التى لا يوجد أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء خارج العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لا نهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجود جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل ^(١) .

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلاء أو ملاء ، فكرة أساسية فى مذهب أرسطو .

* * *

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ... الخ » و « فى إيضاح تنهى جرم العالم » و « فى وحدانية الله وتنهى جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى رأى الفائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء . لا خلافاً ولا ملاء ، يتفق الكندى والتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدد للكندى موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد منهجها أيضا . أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعنى غير مادي ، ولا تعلق له بالمادة ؛ وليس له مثال في النفس ؛ وهو يوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها في النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيالة ، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه ؛ والأول واضح تماما ، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً ؛ فلا حاجة إلى تمثله في النفس ، ومن أبى إلا تمثله فقد أخطأه ، وصار كالوطواط الذي تعشى عينه عن رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى في أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية ، لأن المنهج الرياضي يختص بما لا هيولى له ؛ وهو يصل من هذا إلى أن المنهج الرياضي يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة .

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة ^(١) ، فإن الكندى ينتهي من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها . فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

وبعد أن ينبه على أنه ينبغي ألا يطالب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ؛ لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يكون لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق — لأن ما لا يصل الإنسان إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه — وبعد ذكره أنه يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإنشاعات ، وبعد أن يشير إلى أن لكل موضوع بحث

(١) يعرف الكندى في أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها « علة الحركة والسكون عن حركة » ؛ وتعرفه لعل الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطوائف العناصر الأربعة .

(نظر تمييزي = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه) طريقة في المعرفة (وجوداً خاصاً) غير طريقة الآخر ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين ، بعد هذا كله ينتهي إلى أنه لا ينبغي أن نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، (القضايا والأقضية) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً .

بعد هذا ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفاهيم والمعاني مبتدئاً بتعريف الأزل وأحكامه — خصوصاً القدم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزل هو الذي لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما ينشأ عن القول بضدها من تناقض .

يمضي الكندى بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهاية له بالفعل ، مقدماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التي نجدها في رسالته الأخرى ، مثل « رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تنهاى جرم العالم » و « رسالته في مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية [له] وما الذي يقال لانهاية له » ، وخصوصاً في « رسالته إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتنهاى جرم العالم » . والمقدمات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ؛ ومعظم هذه الرسالة موجود في كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ . وثبتت الكندى تنهاى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملًا ما في الرسالة الأخيرة ^(١) ؛ ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يثبت الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكون كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو يبينه : وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً ؛

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضاً في رسالة الكندى في الإبانة عن العلة القاعلة القريبة للكون والفساد .

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تهويته أينما ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن ، هو كونه ؛

والكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندى فى مواضع أخرى (فيما يلى مثلاً ، وفى رسائل أخرى) ؛

وإذا كان هذا الكون (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات جرم العالم ؛

وإذن فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة ؛ وقد كان الفرض أنه كان ساكناً ؛ فهو موجود ساكناً ، ومعدوم ساكناً ؛

وهذا تناقض ؛ وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً عن ليس (عن عدم) ، لا يمكن أن يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك .

ولو كان لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا فى تناقض آخر ، وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

ثم يتكلم الكندى عن تساوق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق بعضها بعضاً ، على النحو الذى نعرفه فى رسائل الكندى الثلاث التى تقدمت الإشارة إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه ؛

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زماناً أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل ؛ هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى ما لا نهايةله قدراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تنهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بغير مدة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن أثبت الكندى وجوب تنهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم ؛

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .

بعد هذا يعالج الكندى فى الفن الثالث مشكلة هل الشئ يمكن أن يكون علة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشئ لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبنى عليها على تمكيز اعتبارى بين الشئ وذاته . لأن الشئ بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

وبعد أن يذكر أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ، يقرر أن ما لا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة تقصد بالبحث ما له موضوع يُطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يحيط بها علم ، فضلاً عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تعلم حقيقتها ، وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم الأشياء الكلية العامة إلى : ذاتية مقومة لذات الشئ ؛ وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامها بالشيء ووجودها متوقف عليه ؛ وهي الأشياء العرضية ،

يتكلم عن تعريف الذاتى والجوهرى وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويُعطى كل واحد منها حدة واسم ؛ وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أغنى « الصورة » المشتركة بينهم (يعنى « النوع ») ؛

وإلى ما يقع على صور كثيرة كالحى الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفرق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذى يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « العرض العام » .

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) ، والفصل — وهى الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرية ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيان : الجوهر والعرض .

ثم هو يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والجمع والمفترق .

يلتى الكندى على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد ، مُبَيِّنًا أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

يلى هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعى وصناعى ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ؛ مثل التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذى هو لفظ يُستعمل فى الكلام عن مشتببه الأجزاء وعن غير مشتببه الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذى لا يقال إلا على ما هو غير مشتببه الأجزاء ؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذى يقسم الشيء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مُشَبِّهًا على نمط ثابت متكرر مُؤَمِّل ، أن كل ما يُقال على الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجمع ، والبعض ، فهو عارض ؛ فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يُفِيد الوحدة .

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وحدته له بذاته ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندى أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم فى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم فى هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار مُؤَمِّل :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون : واحداً أو كثيراً ،

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بته ،

أو بعضها كثيراً لا واحداً بته .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لابد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندي يبحث في علة ذلك :

أهو البخت والاتفاق ، يعنى بالصدفة ؟
أم هو بعلة ؟

وهو بعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة في الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لابد أن يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هي علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان لأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم منها جميعاً ؛

وهى إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى ذلك إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ،

وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شئ بالفعل بلا نهاية .

فلم يبقَ إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،

لأن المشاركة في المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ،

وهو ممتنع في العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مُجَانِسةً لهما ، لأن الأشياء

التي من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك

لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً « علة أولى غير مُجَانِسة ولا مُشاكِلة ولا مُشابهة ولا مُشاركة لها » .

ويبحث الكندي فى ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى :

هل هى واحدة أو علل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد . فهى

إذن كثرةٌ ووحدةٌ معاً ؛ فتكون علة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة . وإذن

يكون الشئ علة ذاته ؛ ولكن المعلول غير العلة ، فالشئ غير ذاته ؛ وهذا تناقض .

وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة

معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفى الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة فى المحسوسات وما يلحق المحسوسات ،

ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التى بالحجاز .

وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التى فيها تقدير ، مثل العظيم

والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تُطلق على الشئ الذى تطلق

عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شئ آخر والنسبة إليه . ولو لم يكن

ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشئ الذى لا نهاية له غير موجود

لا بالفعل ولا بالقوة ؛ لأنه لا يكون شئ أعظم من الشئ الذى نسميه عظيماً ،

إن كانت تسميتها له كذلك ، بمعنى مُرسل ، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شئ آخر ،

لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ؛

لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة فى ذلك :

لو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شئ يمكن أن يكون أعظم عن مظم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدّها من تناقض :

- ١ — لو كان للعظيم المرسل ضعف مثلاً ، ولم يكن هذا الضعف أعظم منه ، بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيم مرسل ، كلاً ؛ وكان ، من حيث إن له ضعفاً ، جزءاً ؛ وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقض شنيع .
 - ٢ — وإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظم منه ، بل أصغر ، لكان الكل أصغر من الجزء ؛ وهو تناقض أشد شناعة .
- ثم يمضى المؤلف فى محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

- ١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلاً ؛
 - ٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .
- فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً ، فهو تناقض .
وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذى غيره أصغر منه دائماً .
ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندى هنا — على الأقل إذا اعتمد على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ؛ لولا أن الكندى ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة فى العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

العظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛
والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكيات ؛
والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندى يقول إن العظيم لا يُقال قولاً مرسلًا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يُقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عدداً فى رأى الكندى ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، مطيلاً ، فى أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه فى حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

ولذلك يستند إلى فكرة أن رُكن الشيء ، أغنى ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالى أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا تنال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكم المتصل وأنه لا يُقال على العدد ، كما لا يُقال على القول الطول والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته . وكان كل ما تقدم تمهيداً للكلام فى صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أولى) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة ولا يستفيد منها غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هويته » ؛ الوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .



وما توفيق إلا بالله

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرَى السادات وعُرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزينتك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهرتك من جميع طبع ^(١) الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التي حدّوها علم الأشياء بمحقاتها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لا لنا نتمسك ، ويتصرّم الفعل ، إذا اتّهبنا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلة وجود كل شيء وثباته الحق ، لأن كل ماله إثنية ^(٢) له حقيقة ؛ فالحق اضطراباً موجود ، إذن ، لا إثنيات موجودة .

(١) هذه الكلمة غير منقولة في الأصل ، ومعناها يفتح الباء الدّس .

(٢) في الأصل إثنية دون شكل ولا مد ولا تشديد ؛ وهذا اصطلاح فلسفي قديم ، يُعرف مدلوله ، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ؛ فإذا تابعتنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : إثنية ؛ وهي تدل عند الجرجاني على الوجود العيني ، يعنى المتحقق أمام الحس ، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية ، أعنى ما يُعقل من الشيء ، (راجع مادتي إثنية وماهية في التعريفات للجرجاني) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكلبيات (ط . القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيّد وتقوية الوجود ؛ فالإثنية ، إذن ، هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه محسوس ومشاهد . وربما بدارأي أبي البقاء جتكفاً ؛ وليكننا نجد في لسان العرب (مادة إن)

وبما أن الأشياء تنهوى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهي حادثة ، والصفات التي يذكرها الكندي للواحد هي في الحقيقة الصفات التي يرى أن تُطلق على الله ، وإن كان الكندي لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه في أواخر الرسالة بقوله : « جل وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ؛ ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلوّاً طبعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، في كتاب مابعد الطبيعة ، هي من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي والفلسفة العربية بوجه عام .

وأشرف الفلسفة وأعلىها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط

== أنه بحسب رأى النجوين اتدما قد تكون فى كلمة إن هاء مضرة ، وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساخران » ، على تقدير : « إنه هذان لساخران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بإن الضمير ، اجتزاء عن ذكر الشيء ، مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويقلسن : شيب قد علا لك ، وقد كبرت ، قلت : إنه

أى : إنه قد كان . ويرى أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضيم ، لأنه قد علم معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؟ فقد يجوز أنه قد صنع من هذه الكلمة المصدر السماعى أعنى الإنية .

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخطيط ، ويقول (كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥) : إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقرأها آتية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى (εἶναι ، تنطق : آئسى ، وتقابل to be الإنجليزية ، و être الفرنسية) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا بدو غالبا أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى الدلالة على الوجود ، غير مشهور ؛ ولا هو أبان كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتسائل الباحث لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة فى اليونانية ، وينسب إليه فى نفس الوقت على طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيرا لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : οὐν ، (تنطق : أون ، ومعناها السكائن ، فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى) ؟ أو مثل οὐσία (تنطق : أوزيا = الماهية ، الجوهر ، الوجود) ، على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كون من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἡν (تنطق : إين) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب والذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهجزة .

وإذا كان قد يميل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أئيشية ، ثم قلبت الياء ألفا وأدغمت فيها قلبها ، فصارت آتية ، فإن هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصا لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآتية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولا بد فعلى كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يرجعون عنها فى الغالب ، لئلا هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإنية فى لغة العرب .

== ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصا وأنهم منذ العصر المبكر لمهدم بالفلسفة قد استعملوا لفظ السكون فى الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم فى مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته وللمكان ، وهذه الأحوال هى ماسمها الأكوان الأربعة ، أعنى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجاني فى تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى السكون من حيث هو اصطلاح فلسفى فى مجلة جامعية المستشرقين الألمان M. Horten : Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539-549

والسكندى نفسه يستعمل لفظ السكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما تدل على ذلك رسائله التى بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التى تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى السكون فى مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن قد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليونانى الدال على الوجود ، لأنه كان عديم اللفظ العربى المقابل له والذى يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التى يستعملها السكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميعة فى الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل السكندى بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس فى مقاله عن ابن القفيع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ — ١٩٣٤) ص ١٠٠ — ١٠١ : فتجد كلمة οὐσία يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ، وكلمة ὑποκαίμενον يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة ميتافيزيقى يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى فيما بعد ، وهكذا) .

هذا إلى أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على القولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظرا إلى وجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون للمصدر السماعى من اللفظ العربى ، فيقولون مثلاً : كية ، كفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالا من بعض الأسماء والضمائر مثل يتبعض (من بعض) ، ويتهوى (من هو) وأئيس الأبيات ، أى أوجد الموجودات (من الأيس ، راجع التطبيق على هذه الكلمة فى رسالة السكندى فى الفاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن السكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية فى معنى حقيقة الشيء فى مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة فى رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دى بور فهو ، تابعة لديتريسى ، يضبط الكلمة هكذا : آئيشية ، ويقول إنه يمكن إضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون فى التفكير بطريقة أرسطو فى التعبير : من تدل على الوجود عند أفلاطون (οὐσία, οὐν) ؟ لكن تسمية هذا الوجود هى بحسب طريقة أرسطو ، يعنى :

استعماله للفظ ὄν (تنطق هون = أن ، بالعربية) ؛ أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب اللل (liber de causis) ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، (١٨٨٢) ومن كتاب الروبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجيد في كتاب الروبية (س ١٠٨ من النص العربى الذى نشره ديتريش Fr Dieterici) ذكر ستة أوائل (مبادئ للكون) هي : العقل والأنية والثيرة والهوية والحركة والكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخسة الباقية فهي تقابل في رأيه القولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائى لأفلاطون ، أعنى : ὄν, θάτερον, ταυτόν, κίνησις, στασις ؛ ويقول دى بور إنه في كتاب اللل (14 - 1) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المتعلقة التي هي والوجود شيء واحد ، وعنه تصدر الأنية التي هي أقل كلاً من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لكن يوجد في كتاب اللل بعد ذلك (22 §) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 §) كلام عن الهوية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن القارائى في كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والدوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (τὸ δε τι = الوجود الجزئى) بحسب مرتبتها في الوجود العقلى أو الجسائى . وإذا كانت الأنيات للمقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مقالة دى بور عن الأنية في دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ . مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الآنية جواشون فقد جمعت في قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا (A. — M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina , ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١) مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا . وهي تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشيء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : « إن » في تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التي لها معنى الكلمة اليونانية ὄν (= أن ، بالعربية) أو معنى الـ ὄν (= الوجود) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربى ، استعمال كلمة إن بمعنى الموجود . وتستند الباحثة في رأيها هذا إلى نص في كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود » . وهي تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهي تنقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : « لاهية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هي الإنية » . ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجلياً لاستعمال كلمة إنية عند الكندى الذى يقول في موضع من رسائله إن الله « هو الإنية الحق » (كتاب الكندى في الإبانة عن العلة الفاعلة القرية ... إلخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى . وإذا كان الكندى هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب للماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات الكندى في آخر الكتاب فيما يتعلق بالإنية والماهية والهوية ... ا .

بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم^(١) المعلول ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمَتِّمة ، أعنى ما من أجله كان الشيء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :

إما : « هل »^(٢) ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أى » ؛ وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فانها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛

و « أى » تبحث عن فصلها ،

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها ،

و « لِمَ » عن علتها التامة ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبيننا أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفي علم النوع علم الفصل ؛ فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التامة فقد أحطنا بعلم حدها ، وكل محدود فحقيقته في حده .

فبحق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقى الفلسفة منسوط في علمها ، وإذ هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية^(٣) ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

= أما عند بعض الصوفية فالإنية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى : « إني أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المنية فإن الإنية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلانى ط . القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ — ٦٠) .

(١) في الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الحوارزى في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخامس بمواضع المتكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعَدُّ ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد الكندى من ذكره مطلب « هل » بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعنى هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في اللل الأربعة .

(٣) عليها في الأصل علامة — إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها : علماً .

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر^(١) أسباب منافعا العظام الحقيقية الجدية ؛ فإنهم ، وإن قصرنا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبيلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا عن^(٢) نيل حقيقته ، و[لا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس يجهد طلبه ، ولا أحاط [بـ] به جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين ييسر الحق ، فضلاً عن أنى^(٣) بكنين من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق ؛ فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية^(٤) التي بها تخرجنا^(٥) إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية^(٦) ؛ فان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتدت بحسه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع مثل ذلك^(٧) من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

(١) في الأصل غير منقوطة ، فإثر أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) في الأصل : من .

(٣) في الأصل : أنا .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحقية ؛ تعشياً مع الفكرة .

(٥) يمكن أن تضبطها : تخرجنا ، أو تخرجنا ؛ والتي مفهوم في الحالين .

(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجعت لى قراءتها : الحقية ، وهو ما يلائم السياق أيضاً .

(٧) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ؛ وجائز

أتهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أى حال .

فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال في ذلك !

وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا]^(١) ، فانه لاشيء أولى بطلب الحق من الحق ، وليس [ينبغي]^(٢) بحس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ؛ ولا أحد بحس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

تحسن بنا — إذ كنا حراساً على تميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك^(٣) — أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول الحلل لعقد الوييص المتبسة^(٤) ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو^(٥) الجلالة في الرأي ، والاجتهاد^(٦) في

(١) زدتها إكالا للتقابل في الكلام .

(٢) زدتها ، لأن أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير

منقوطة قطاً كاملاً ، فالقراءة اجتهدية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاماً وضع في غير موضعه مثل جملة :

« إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصاً وأن قوله :

« أن نلزم ، يصلح جواباً لقوله : نحن . » ولا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : نحن

بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإن إلى افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط

قد صحح بزيادات موضحة مكملية في مواضع كثيرة ؛ أما في رسالة الفلسفة الأولى فلا نجد من

ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط في دلاء الفجوات ، ما دام المعنى

الإجمالي واضحاً .

(٤) هكذا في الأصل ، ولم أغير شيئاً من النص ، لأنه مفهوم كما هو .

(٥) في الأصل : ذو ، وقد صححتها طبقاً لما يلي .

(٦) إلى أميل إلى اعتبار هذه الكلمة مطبوعة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء

لمساوي القوم .

الأفناع^(١) العامة الكلّ الشاملة لهم ، ولدّرانة^(٢) الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّ^(٣) سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة^(٤) ، ذبّا عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس^(٥) والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجرّ بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجرّ بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرّى^(٦) من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كعراً .

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحداية ، وعلم الفضيلة وجملّة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها^(٧) .

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهداً ، على أن تكون جمع شع ، ولعله يقصد أن القوم يتهافون على المنافع العادية التي ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلا : لضيق . وفي اللغة درن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضاً بمعنى انسج وتلطخ .

(٣) السدّ والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا في الأصل ، والمقصود : الجريئة المتدنية . والواتر هو الذي يصب غيره بظلم موجب . والأصل لا يهتم بإظهار الهزات

(٥) في الأصل : للتراس .

(٦) في الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها .

فواجب إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطراب يجب على أسنة المضادين لها اقتناؤها^(١) ؛ وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها^(٢) يجب أو لا يجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا إنها لا تجب^(٣) وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يخطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم الأشياء بحقائقها .

فواجب إذن طلب هذه القنينة بالسنتهم ، والتمسك بها اضطراباً^(٤) عليهم .

فتحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ الماندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم والماتكة لسجوف^(٥) فضايحهم ، والخبرة عن عورات نخلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحسن عزه الذي لا يُرام ، وأن يلبسنا سرايل جفّته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب^(٦) أسلحته النافذة ، والتأييد بعزّ قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصديق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيتّه ، وقبل فعله ، ووهب له الفلّح^(٧) والظفر على أصداده الكافرين نهمةً والحائدين^(٨) عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

(١) و (٢) في الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا في الأصل ، ويعسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه لا يجب ... الخ .

(٤) هكذا في الأصل ، وهي في هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطراب هو : اضطراباً ؛ وإذن تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضاً أن تقرأ في الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حده .

(٧) هكذا في الأصل ، والفلّح ، بتحريك اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز .

(٨) في الأصل : المايدين ، وهو تحريف في الغالب .

الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قدّمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلننتقل ذلك بما يتلوّه تلمّوا طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنساني وجودان :

أحدها أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود^(١) الحواس التي هي لنا ، منذ بدء نشوّننا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحىّ العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا^(٢) بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلازمان^(٣) ولا مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما نبأشر وسيلانه وتبدّله في كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم ، وتبدّل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت صورته في المصورة^(٤) ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو^(٥) متمثّل ومتصوّر في نفس الحى ؛ فهو وإن كان لا يثبت له في الطبيعة ، فيعده عندها ، وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاسّ جداً ، لوجدانه^(٦) بالحس مع مباشرة الحس إياه .

(١) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى ادراكها ما تدركه ؛ والوجود هنا وفي رسائل أخرى للسكندى (أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا) لا يعنى الوجود القابل للعدم ، بل يعنى الوجدان والإدراك .

(٢) يمكن أن تزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) في الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت ما بعد ما : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلاً . والمصورة قوة نفسية يشكّل عنها السكندى في رسالة النوم والرؤيا .

(٥) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٦) أى لإدراكه أو كونه مدركاً .

والحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالحسوس أبداً جزم وبالجرم^(١) .
والآخر أقرب من الطبيعة^(٢) وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .
وبحقّ ما كان الوجود وجودين^(٣) : وجود حسّي ووجود عقلي .
إذ الأشياء كلّية وجزئية ، أعنى بالكلّى الأجناس للأشياء ، والأشياء للأشخاص ؛ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأشياء .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأشياء فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .
وإذ الحواس واجدة^(٤) الأشخاص ، فكلّ متمثّل في النفس من الحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعيّ وما فوق النوع : فليس متمثلاً^(٥) للنفس ، لأن المثل^(٦) كلّها محسوسة ؛ بل [هو]^(٧) مصدّق في النفس محقق متيقّن بصدق^(٨) الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كمؤ لا هو^(٩) غير صادقين في شيء بعينه ليس

(١) هنا يباين قليل في الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه عام .

(٣) في الأصل : وجودان .

(٤) يعنى مدركة .

(٥) في الأصل : متمثّل .

(٦) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ؛ فإن لم يكن هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهى جمع مثال ؛ ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثيلات قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هى حقائق وماهيات معقولة ، كالديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدّق له ؛ وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفاً عن : كصدق .

(٩) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ؛ وهذا غير ممكن ، وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن قول : كاقول بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

بغيرى^(١)؛ فإن هذا وجود^(٢) للنفس لاحسى، اضطرارى^(٣)، لا يحتاج إلى متوسط^(٤)، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس؛ لأنه لا مثال [له]، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له]، بل [هو]^(٥) إدراك لامثالى . وكل ما كان هيولانياً^(٦) فإنه مثالى، يمثله الحس الكلى في النفس؛ وكل ما هو لاهيولانى، وقد يوجد مع الهيولانى، كالشكل الموجود باللون، إذ هو نهاية اللون، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يُظَنُّ أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون؛ فوجود النهاية التى هى الشكل، وجود عقلى عرض بالحس لاجسوس بالحقيقة؛ فذلك كل اللاتى^(٧) لاهيولى لها وتوجد مع الهيولى قديـُظَنُّ أنها تمثل^(٨) فى النفس، وإنما تـُفـَقِّل من الجسوس لابتـُـمـَـثـَـل^(٩)؛ فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى، فليس تمثل فى النفس بـتـة، ولا نظن أنها تمثل، وإنما تـُـقـَرُّ بها^(١٠) لما

(١) غير منقوطة فى الأصل، وقوله: ليس بغيرى، تأكيد لقوله: بعينه — يعنى بعينه، غير مفادير نفسه بوجه من الوجوه .

(٢) أى إدراك .

(٣) فى الأصل: اضطرارى؛ وقد صححتها: اضطرارى، تمثيا مع المعنى؛ والفقود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسى، وهو اضطرارى، ولا يحتاج إلى مثال ... الخ . وربما كان يخطر لى نظراً للنس أن أميل إلى قراءة: اضطرارى: اضطراراً، أى لا يحتاج ... الخ؛ والمعنى واحد على كل حال .

(٤) فى الأصل متوسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) فى الأصل هيولانى .

(٧) فى الأصل الاتى .

(٨) هكذا فى الأصل، لكن بدون نقط؛ ويمكن ضبطها هى وتظيرتها التالية، بالشكل

على أكثر من وجه .

(٩) الباء والتاء غير منقطوتين، وأظن قراءتها هكذا صحيحة، على معنى أنها تعقل دون أن يكون لها مثال حسى فى النفس .

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة .

يوجب ذلك اضطراراً، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً^(١) منه خلاً ولا ملاء^(٢). أعنى لافراغ ولا جسم؛ وهذا القول لا يتمثل فى النفس، لأن «لاخلاء ولا ملاء» شىء لم يدركه الحس، ولا خلق الحس، فيكون له فى النفس مثال^(٣) أو يُظَنُّ له مثال؛ وإنما هو شىء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تـُـقـَدِّـم^(٤) .

وذلك أن نقول فى البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا مـُـتـَـمـَـكِّن فيه؛ والمكان والمتمكن من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضاً؛ فإن كان مكان كان متمكناً اضطراراً، وإن كان متمكناً كان مكاناً^(٥) اضطراراً — فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن؛ ويعنى بـمـَـلـاء مكان^(٦) بلا متمكن، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول: والملاء إذا كان هو جسماً^(٧) .

فأما أن يكون جسم الكل^(٨) لانهاية له فى السكية . وإما أن يكون متناهى السكية .

وليس يمكن أن يكون شىء لانهاية له بالفعل، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له فى السكية — فليس بعد جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء، كان ذلك الملاء جسماً؛ فإن كان ذلك الملاء بعده

(١) فى الأصل: خارج .

(٢) عبارة «لاخلاء ولا ملاء» يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شىء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٣) فى الأصل: مثالا، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معاً .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة فى الأصل .

(٥) فى الأصل: مكان .

(٦) فى الأصل مكاناً؛ وهو جائز إذا قرأنا: نعى بدلا من يعنى، وهى غير منقوطة على كل حال .

(٧) فى الأصل: جسم .

(٨) الكل هنا بمعنى الكون أو العالم فى مجموعه، وكذلك فى مواضع كثيرة من رسائل الكندي .

ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ؛ فوجب حسم بلا نهاية في الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل متمنع أن يكون ، فإذا ن جسم الكل لاملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي اضطرارى .

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعنى التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً^(١) في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلم الجهل وكدر الخيرات .

فإن بهاتين السبيلين^(٢) كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً ؛ لأن من طلب تمثيل المقول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عصى عنه كمشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثلاً في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛ فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ، لعادتهم للحديث وانحرافات من بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية^(٣) ، إذ^(٤) استعملوا الفحص

(١) المثل بفتح الميم والتاء لمة في المثل بكسر الميم وسكون التاء .

(٢) هذه الكلمات غير منقوطة في الأصل .

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ، يعنى أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الأصل : إذا — وهى خطأ ، وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص السابق مباشرة .

التعليمي^(١) ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهى متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن^(٢) .

فإذا ن كل طبيعي فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى ، إذ هو^(٣) خاصة ما لا هيولى له ، فإذا ن هو كذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي^(٤) ؛ فن استعملها في البحث عن الطبيعيات حار^(٥) وعدم الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإذا إن بحثنا ماعلة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هى علة كل حركة — إذا ن^(٦) فالطبيعي هو كل متحرك ؛ فإذا ن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذا ن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنين بعد قليل ؛ فإذا ن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحركاً^(٧) — فإذا ن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فإذا ن قد وضع أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك .

وقد ينبغي أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان

(١) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستنباطى غالباً .

(٢) في الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف السكندى للطبيعة في رسالته في حدود الأشياء ورسومها .

(٤) في الأصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٥) في الأصل : فإذا هى كذلك في الفحص بها على ما ليس بطبيعي ؛ وقد صححت العبارة تمثيلاً مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضى لا يصلح في بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلابس السادة ؛ فهو لا يصلح أيضاً للدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لا هيولى له . ويجب الاحتراز عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فإذا ن هو كذلك ، أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله في الطبيعة هو أنها تبحث فيما لا هيولى ؛ فيجوز استعماله إذا ن فيما بعد الطبيعة .

(٦) في الأصل : إذا .

(٧) في الأصل : متحرك .

[في] ^(١) بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان . فلا يكون لشيء وجود البتة ، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتة ، لأننا إن رُمنّا علم ما الإنسان ، الذي هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم ^(٢) نعلم ما الإنسان إذن ^(٣) .

وكذلك ينبغي أن [لا] نطلب الإقناعا في العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لاعلمية . وكذلك لكل نظر تمييزي ^(٤) وجود خاص غير وجود الآخر ؛ ولذلك ضل ^(٥) أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصرُوا عن تمييز المطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود ^(٦) مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للكثير من سبل الحق — فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ^(٧) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعمر علينا وجدان ^(٨) مقصوداتنا .

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم الفوائد ^(٩) التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

(١) زيادة نطلبها المعنى .

(٢) في الأصل : فلم .

(٣) في الأصل : إذا .

(٤) و (٥) قراءة اجتهدية .

(٦) ، (٨) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه .

(٧) ربما يقصد الأقضية وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته في كمية كتب أرسطو .

(٩) يشبه أن يكون في هذه الكلمة تصحيح في الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقاً ^(١) ؛ فالأزلى لا قبل كونياً ^(٢) لهويته ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العلل المقدمة ليست غير هذه .

فالأزلى لا جنس له ، لأنه إن كان له جنس ^(٣) فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي ^(٤) له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لا جنس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس ^(٥) فليس يتبدل ، لأن القامد ليس فساداً بتأسيس أيسيته ^(٦) ، وكل مستبدل فإنما تبدل بضده الأقرب — أعنى الذى معه في جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأننا لا نعد من المقابلة كالحرارة باليس ^(٧) أو بالخلوة أو بالطول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد .

(١) هكذا النص ؛ وفي رسالة الكندى « في حدود الأشياء ورسومها » ، نحوه يعرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (= لم يكن معدوماً) ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لاعلة له فدائم أبداً » ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفاً من الناسخ عن : يحز — يعنى أن الأزلى لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوماً .

(٢) في الأصل : كونى . ويجب لنويا أن تكون كما سمعنا ، ولا سيما أن المخطوط في كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لذاته قبل وجودى ، لأنه موجود أزلاً .

(٣) في الأصل : جنسا ، وهو خطأ لنوى .

(٤) هكذا في الأصل — وهو ، كما يلى أحيانا ، يعنى العام . راجع ص ١٢٤ ، ١٢٦ .

(٥) أى الوجود .

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع في كلتي الأيس والتأسيس التعليق على رسالة الكندى في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالجواز .

(٧) يعنى : لا نعد من التبدل الى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة ببوسة الح .

فالعاسد جنس ، فإن فسد الأزل فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة^(١) تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل^(٢) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتام هو الذى له^(٣) حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بقية ، فالأزلى تام اضطراراً ؛ وإذا الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلى لا جنس له — فالجرم [ليس هو^(٤)] الأزلى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل^(٥) ، وإن [ما] لا نهاية له إنما هو فى القوة ؛ فأقول^(٦) :

إن من المقدمات الأول الحقيقة المعقولة بلا توسط : (أ) أن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية ؛ (ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة ؛ (ج) وذو النهاية ليس لا نهاية [له] ؛ (د) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم ؛ (هـ) وكل جرمين متناهيين العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم — وهذا واجب أيضا فى كل عظم وفى كل ذى عظم ؛ (و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأ أكبر منهما أو بعد بعضه .

(١) يعنى التغير .

(٢) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المنطق .

(٤) يبان فى الأصل ، وقد زدتها اجتهداً .

(٥) جملة : « لا نهاية له بالفعل » هى خبر يكون .

(٦) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة السكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

فإن كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرمٌ متناهى العظم ، فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهى العظم ، وإما لا متناهى العظم .

فإن كان الباقي منه متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفضول منه المتناهى العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهى العظم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان — قبل أن يفصل منه شيء — لا متناهى العظم .

فهو إذن متناهى لا متناهى ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [له] ،

وأصغر الشئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ،

فأصغرهما مساو بعض أعظمهما .

والتساويان هما اللذان متشابهتهما^(١) أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما

إذن ذواتهايات — لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى بعدتها

جرم واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما

متناهيان^(٢) —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناهى ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

(١) فى الأصل هكذا ، وكذلك فى « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ونجد فى رسالة « فى مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له — الخ : « والأشياء المتشابهة هى التى أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » — والمعنى بعد هذا مفهوم .

(٢) يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك . والدليل على هذا الرأى أن كلمة « جزء » تذكر إبدالا من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانية الله — الخ » . وفيما يلى (من ١٢٧) نجد السكندى يقول إن الجزء هو « ماعد الكل » ، فقسمه بأعداد متساوية .

وإن كان ليس بأعظم مما [كان^(١)] قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزءه اللذين اجتماعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم^(٢) لا نهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء^(٣) من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمان^(٤) ذو أول متناه ؛

والأشياء أيضا المحمولة في المتناهي متناهية اضطرارا ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذي هو مفصول بالحركة — وجهة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، فمتناه أيضا ، إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه بعده^(٥) أيضا .

وإذ جرم الكل يمكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ب] أن تتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا^(٦) غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة ؛

فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان . فإذا^(٧) الذي لا نهاية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا —

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى .

(٢) في الأصل : جرمًا .

(٣) هكذا في الأصل ، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقيًا .

(٤) في الأصل : والزمان .

(٥) يعني أصغر منه ، وفي الأصل : بعد ؛ ويجوز أن تكون : يُعَدُّ .

(٦) في الأصل : شيء .

(٧) في الرسالة الأخرى : فإن .

• وإذا^(١) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ؛

والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيًا فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ؛

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة تمدها الحركة ، فإن كانت حركة كان زمان^(٢) ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان^(٣) ؛

والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن حركة ؛ والحركة هي تبدل ما ، فتبدل^(٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل

أجزاء الجرم فقط ، هي الحركة المكانية ؛ وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته ، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربو والاضمحلال ؛ وتبدل

كيفية المحمول فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛ وكل تبدل فهو عا^(٥) عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذي الزمان ؛ فإن

كانت حركة كان جرم اضطرارًا ،

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطرارًا ، أو لا تكون حركة ؛ فإن كان جرم [و] لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بته ، وإما

أن لا تكون ، ويمكن أن تكون ؛

فإن لم تكن بته ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود^(٦) ، وهي موجودة^(٧) ، وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) في الأصل : زمانا ، وهو خطأ ، وغالط طريقة تفكير الكندي في رسائل

أخرى له ، راجع « رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

(٤) في الأصل قد تبدل ؛ وفي رسالة الوحدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل

مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت

طبقًا للرسالة الأخرى .

(٥) زيادة مقترحة .

(٦) في الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٧) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم في زمان متناه

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرمٌ موجوداً — لاحتركة بقة. وإن كان،
إذا كان جرمٌ موجوداً، يمكننا أن يكون حركةٌ موجودة، فإن الحركة
بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك
الشيء في بعض ذوات جوهره، كالكتابة موجودة^(١) بالإمكان لمحمد، وليست
فيه بالفعل، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان، أعني في آخر من الناس؛
فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام، فهي موجودة في الجرم
المطلق، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق،

فإذن^(٢) الجرم موجود فالحركة موجودة.
وقد قيل أن الحركة لا تكون، إذا كان الجرم موجوداً؛ فهي إذن
تكون، إذا كان الجرم موجوداً، لا تكون، إذا كان الجرم موجوداً؛
وهذا محال وخلف لا يمكن؛

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة؛
فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً.
وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرمُ الكلِّ كان ساكناً أولاً، وكان يمكن
أن يتحرك، ثم تحرك.

وهذا ظن كاذب اضطراراً؛ لأن جرم الكل، إن كان أولاً ساكناً، ثم
تحرك، فلا يخلو من أن يكون جرمُ الكلِّ كَوْناً عن ليس^(٣)، أو لم يزل^(٤)؛
فإن كان كَوْناً عن ليس، فإن تهوَّيه أيسأعن^(٥) ليس فكون^(٦)؛ فتهوَّيه
حركة، كما قدمنا، حيث وصفنا^(٧) الحركة: أن أحد أنواع الحركة هو الكون،

(١) في الأصل موجبة، وقد صححتها تحشياً مع المعنى.

(٢) في الأصل: فإذا، وهو جائز على كل حال.

(٣) يعني جرم العالم: أن يكون موجوداً عن عدم.

(٤) أو هو قديم.

(٥) يشتق الكندي من كلمة «هو» فعلا (تهوى) يستعمله في معنى الوجود — راجع

الفهرس الخامس بالمصطلحات.

(٦) هكذا في الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء.

(٧) في الأصل صفنا، وهي غير منقولة، ونظراً لأن الكندي قل أن يستعمل هذه

الكلمة فلعلها معرفة عن: وصفنا.

فإذا لم يسبق الجرمُ [الكون] كان [الكون] ذاته، فإذا^(١) لم يسبق كونُ
الجرم الحركة بقة؛

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة؛ فهو ولا حركة، ولم يكن ولا حركة؛
وهذا خلف لا يمكن؛ فليس يمكن، إن كان الجرم كَوْناً عن ليس،
أن يسبق الحركة؛

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً، ثم تحرك لأنه كان يمكن له أن يتحرك،
فقد استحال جرم الكل — الذي لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة
بالفعل؛ والذي لم يزل لا يستحيل، كما قدمنا بيان ذلك؛

فهو إذن مستحيل لاستحيل؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون
جرمُ الكل لم يزل ساكناً بالفعل، ثم استحال متحركاً بالفعل.
والحركة فيه موجودة؛ فإذا^(٢) لم يسبق الحركة بقة.

فإذا^(٣) إن كانت حركة كان جرمٌ اضطراراً، وإن كان جرم كانت
حركة اضطراراً؛

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً،
لإذ لا زمان إلا بحركة، وإذ لا جرم إلا وحركة، ولا حركة إلا وجرم، ولا
جرم بلا^(٤) مدة، إذ المدة هي ما هو فيه هوَّيه، أعني ما هو فيه هو ما [هو]^(٥)؛

ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبداً، كما قد اتضح؛
فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تَعُدُّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً،
فالجرم لا يسبق الزمان أبداً؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً.

(١) في الأصل: فإذا.

(٢) في الأصل: فإذا.

(٣) في الأصل: إلا بلا، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة، لأنه لا يفتق

مع المعنى.

(٤) زدتها للبيان، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة، كما يرى منه فيما يسبق —

راجع أول هذه الرسالة.

(٥) راجع: راجع.

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زماناً لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذوقية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل .
والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له —
لائيته^(١) ؛ فإنّية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولّجها^(٢) ، فنقول :

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصله ؛ وهو المركب من هوى وصورة ؛

والتركيب تبدل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، فإن لم [يكن]^(٣) حركة لم يكن جرم^(٤) ؛
فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً ؛
وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل ،
فالحركة عادة مدة المتبدل ؛
والزمان مدة تعدّها الحركة ؛ ولكل جرم مدة ، كما قدمنا ، أى ما هو فيه

إنّية ، أعنى ما هو فيه هو ما ؛
والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدة تعدّها الحركة ،
فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنّية ، فهى معاً فى الإنّية ؛
فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنّية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إن

(١) هكذا فى الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها الا بعد العثور على استعمال الكندى لكلمة « التولج » فى رسالته فى دفع الأحران .

(٣) زدها ، لإكمال المعنى .

(٤) فى الأصل : جرم ، وهو خطأ .

كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتیه ، فنقول :

إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ذلك^(١) فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً^(٢) بلا نهاية ؛
فإذن لا ينتهى^(٣) إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية فى القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوى للمدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً^(٤) فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم^(٥) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً^(٦) ؛

فيكون إذن^(٧) لا متناه متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .
وأيضاً إن كان لا ينتهى إلى الزمان المحدود حتى ينتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

(١) هكذا فى الأصل ، وأيضاً فى رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذى هو غير ذلك ، بحسب المعنى .

(٢) فى الأصل : فصل ، كما فى رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعنى بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٣) غير منقوطة فى الأصل ، ويجوز أن تكون : ننتهى .

(٤) فى الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهدى ، يعنى : زمن معلوم .

(٦) فى الأصل : معلوم .

(٧) فى الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسماً لسكان وإما أن تصحح :

لا متناهياً .

ينتهى إلى زمن محدود، بته — والانتهاؤ إلى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان
حصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ؛ فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرمٌ بلا مده ، فإنته الجرم ليست لانهاية لها ، فإنته
الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرمٌ لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان
الماضى إلى زمن محدود ممتعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ،
زمان بعد زمان — فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمانٌ كانت جملة الزمان
المحدود والمزيد عليه محدوداً — فإن لم تصر الجملة محدوده ، فقد زيد شئٌ محدود
الكمية على شئٍ محدود الكمية ، فاجتمع منهما شئٌ لا نهاية له فى الكمية ؛

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركا للماضى منه والآتى ؛
وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان
الآتى الأولى ؛

ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة ^(١) ، فإن اتصل زمانان
محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة
مملومة ؛ وقد كان قيل إنه تصير جملة الزمانين محدودة ^(٢) فهى لا محدودة النهايات ؛
وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن زيد ^(٣) على الزمن المحدود زمانٌ
محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلما ^(٤) زيد على الزمن المحدود زمان
محدود ، فكله محدود النهاية من آخرة ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى
لا نهاية له بالفعل ؛

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

(١) فى الأصل بلا شكل ولا تقطيع ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٢) فى الأصل : المحدودة .

(٣) بده هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .

(٤) فى الأصل : فكل ما .

الفن الثالث

من الجزء الأول

وقد يتلوما قدمنا ، البحث عن الشئ ، هل يمكن أن يكون علة كون
ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس يمكننا ^(١) أن يكون الشئ علة كون ذاته ،
أعنى يكون ^(٢) ذاته تهوئته ^(٣) من شئ أو لا من شئ — فإنه قد يقال : كون ،
فى مواضع أخر ، للكائن من شئ خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيضاً وذاته
ليس ، أو ^(٤) يكون ليسا وذاته أيس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا
وذاته أيس ؛

فإن كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شئ وذاته لا شئ ؛ ولا شئ ^(٥) لاعلة
ولا معلول ؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شئ له وجود ما ؛ فهو إذن
لا علة كون ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقا ^(٦) ؛ وقد قيل إنه علة كون ذاته —
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا
وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ؛ لأنه أيضا ، إذ هو ليس ، لا شئ ؛
ولا شئ لا علة ولا معلول ، كما قدمنا ؛ فهو لا علة كون ذاته ؛

وقد تقدم أنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون
علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضا أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هى التى يمكن

(١) فى الأصل : ممكن .

(٢) فى الأصل غير منقوطة .

(٣) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم ، لأن التهوى ، عند الكندى ، هو

صيرورة الشئ تهوئته .

(٤) فى الأصل : و .

(٥) معنى لا شئ هنا وقبل ذلك وبهذه أنه معدوم .

(٦) فى الأصل : مطلقة .

أن يعرض لأحدها^(١) مالا يعرض للآخر ؛ فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لاهو ؛
وكل شيء فذاته هي هو ؛ فهو لاهو ، وهو هو ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا .
وكذلك يعرض إن كان أيسا وذاته ليس ، أعنى أن تكون ذاته غيره ، إذ عرض له غير ما عرض لذاته ؛ فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو^(٢) ؛ هذا خلف لا يمكن أيضا ، فليس إذن يمكن أن يكون أيسا ، وذاته ليس .

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيسا ، وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ؛ لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته ؛ والعلة غير المعلول ، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولته ؛ فذاته هي لاهو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو — وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون أيسا ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .
ومثل هذا أيضا يعرض ، إن كان ليسا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو ، وهو لا هو ؛ فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه ؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه .
وما كان له معنى لا يخلو^(٣) من أن يكون كلياً أو جزئياً ؛ والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست^(٤) بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم يحيط به علم ؛

(١) في الأصل : لاحدا .

(٢) في الأصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المتن .

(٣) في الأصل : يخلوا .

(٤) في الأصل : ليس .

والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها عليها بحقائقها ؛ فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كمال^(١) علم حقائقها ؛
والأشياء الكلية العامة^(٢) لا يخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛ أعنى بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء ، وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته وبعده انتقاض الشيء وقساده ، كالحياة التي بها قوام الحى وثباته ، وبعدها مساد الحى وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية في الحى ، والذاتي هو المسمى جوهرية ، لأن به قوام جوهر الشيء ؛ والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعا أو مفرقا ؛
أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه^(٣) وحده ؛
إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى ؛ وهذا هو المسمى صورة ، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛
وإما أن يقع على صور^(٤) كثيرة كالخى الواقع على كل صورة من صور الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو جنس واحد^(٥) واقع كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرى المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ؛ وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .
وأما الذى ليس بذاتي فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشيء

(١) قراءة اجتهدية .

(٢) مكلذا في الأصل .

(٣) غير واضحة تماما في الأصل .

(٤) في الأصل : صورة ؛ وهو خطأ في النسخ .

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع [له] ^(١) ، وليس بجوهري ، بل عارض ^(٢) الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً ؛

وهو الذي في الجوهر لا يخلو من :

أن يكون في شيء واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك في الإنسان والتهيق في الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً ؛

أو يكون في أشياء كثيرة يعمها كالبياض في الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض ^(٣) لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنساً وإما صورة وإما شخصا وإما فصلاً وإما خاصة وإما عارضاً عاماً —

وهذه جميعاً يجمعها شيان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية . وإما كلياً وإما جزءاً ، وإما مجتمعاً وإما مفترقاً .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يُقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يُقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ؛ فهو يُقال إذن ^(٤) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامي وعلى جميع ما قد قدم .

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات ^(٥) وما أشبه ذلك ،

(١) زيادة بحسب النسي المتقدم مباشرة .

(٢) غير مشكولة في الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلاً ، فلعله قد سقطت كلمة : في ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النسي : وليس بجوهري ، بل عارض [في] الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً ... الخ

(٣) في الأصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

(٤) في الأصل : إذا .

(٥) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أغنى بالهيئة ^(١) ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالهيئة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد ^(٢) العرضي ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي .

ويقال ^(٣) أيضاً على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع ^(٤) ،

لأن الكل يُقال على المشتبه ^(٥) الأجزاء وعلى [الأشياء] ^(٦) الالاقى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشتبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، ومالحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجليل ، وهي أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يُقال على المشتبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ؛ لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موحدة ^(٧) بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيقال على كل متحد بأي نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه ^(٨) ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متحد . وكذلك بين الجزء والبعض فرق ^(٩) ؛

(١) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد فعل الباني له .

(٢) هذه الكلمة والتي بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التالية .

(٣) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٤) راجع تعريف الكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو مطابق ما هنا ، في تعريف الكل .

(٥) هكذا في الأصل .

(٦) زيادة للايضاح .

(٧) هكذا في الأصل ، وقد يجوز أن تكون : موحدة ، وهذا يلزم مع المعنى أيضاً من وجه .

(٨) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .

(٩) راجع تعريف الجزء والبعض في رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يُقال على ما عدَّ^(١) الكلّ، فقسّمه بأقدارٍ متساوية؛
والبعض يُقال على ما لم يعدّ الكلّ، فقسّمه بأقدارٍ ليست بمتساوية؛
فبعضه، ولم يساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له.
فالواحد إذن^(٢) يُقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه
جنس، وبأنه نوع، وبأنه شخص، وبأنه فصل، وبأنه خاصة، وبأنه عرض
عام وبأنه كلّ وبأنه جزء، وبأنه جميع، وبأنه بعض.
ولأن^(٣) الجنس هو في كل واحد من أنواعه، إذ هو مقول على كل واحد
من أنواعه قولاً متواطئاً؛

والنوع هو في كل واحد من أشخاصه، إذ هو مقول على كل واحد من
أشخاصه قولاً متواطئاً؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع^(٤)، لأن كل شخص فنقسم؛ فهو
إذن [ليس واحداً]^(٥) بالذات، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص، فهو غير
واحد الذات، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية فيه، فليست
إذن وحدة له بالحقيقة،

وما لم يكن في الشيء لحقيقته^(٦) ذاتياً، فهو فيه بنوع عرضي؛ والعارض للشيء
من غيره؛ فالعارض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر،
فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً.

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص؛ وهو كثير، لأنه ذو
أشخاص كثيرة، ولأنه مركب من أشياء أيضاً؛ لأنه مركب من جنس وفصل،

(١) في الأصل : عدا.

(٢) في الأصل : إذا.

(٣) جواب لأن فيما بعد.

(٤) يعني بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة.

(٥) زدتها لأجل المعنى، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد

من إصلاحها لأنها تنافي كل ما يلي .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما بعدها بيان لما لنوعها ومنطوقها .

كنوع الانسان الذي هو مركب من جى ومن ناطق ومن ميت؛ فالنوع بالذات
كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له إنما هي بالوضع من
جهة لا ذاتية؛ فليست الوحدة له إذن^(١) بحقيقة^(٢)؛ فهي إذن فيه بنوع
عرضي، والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من
المضاف، فالأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع أثر من مؤثر اضطراراً، أيضاً.

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبئ^(٣) عن مائة الشيء؛
فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة؛ وكل نوع من أنواعه فهو « هو هو »^(٤)، وكل
نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه « فهو هو » أيضاً،
فهو كثير من هذه الجهة؛ فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي إذن بنوع
عرضي، والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف،
فالأثر من مؤثر؛ فالوحدة في الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً.

والفصل هو المقول على كثير، مختلفين بالنوع، منبئ^(٥) عن أئيسة^(٦)
الشيء؛ فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها الفصل،
منبئ^(٧) عن أئيسيتها^(٨)؛ فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي تقال عليها تلك
الأنواع، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي إذن بنوع عرضي؛ والعارض

(١) في الأصل : إذا .

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بحقيقة .

(٣) في الأصل ، منبئ ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها منبئاً (على أن
تكون حالاً) ، ولكنها لم يُسراع فيها التحو ، كما هو في كثير من المواضع .

(٤) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أى فهو هوية ، يعنى شيئاً
قائماً بذاته .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد ، أى شيء هو ، تحت

الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تحت عن الفصل ، و « ما » عن

الجنس بحيث تكون « أى » و « ما » مما منبئين عن النوع . وقد كنت تميل إلى قراءة

هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل على أنها لائئة ، ثم عدلت لما ذكرته في (٥)

(٧) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء . وقد قرأتها هكذا (لا أنظر المامش

للتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : لائئتها ، ولهذا وجه .

(٨) أى أئيسة .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضا .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبهة عن إثنية ^(١) الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت ^(٢) عن إثنية ^(٣) ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن ^(٤) بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مقول على أشخاص كثيرة ؛ فهو كثير ، لأنه موجود في أشخاص كثيرة ؛ وإما أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبه ولا شبيهه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ؛ فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل القول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل القول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضا ، لأن كل مقولة جنس ؛ فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذو أقسام كثيرة ؛ فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، ^(٥) فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما ^(٦) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولها وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندي غير دقيق بحسب ما تقدم

(٢) في الأصل : أثبت .

(٤) في الأصل : اذا .

(٥) في الأصل : حقيقة .

(٦) في الأصل : في ما

كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن ^(١) فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا ؛

والجوهري إما مشتبه الأجزاء وإما لا مشتبه الأجزاء ؛

والمشتبه الأجزاء كالماء ، الذي جزؤه ماء بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماله ، كثير ؛

وأما لا مشتبه الأجزاء ، أعني تختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذي هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورُبط ^(٢) وصفاق ^(٣) ، وحجب وعظم ، ومخ ، ودم ، ومرة ، وبلغم ، وجميع ما ركب منه بدن الحي ، التي ليست بمشتبهة ؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحي فقابل للتجزئة ؛ فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضي فمحمول في الجزء الجوهري ، أعني كالطول والعرض والعمق في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحي ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهري ؛ فهو إذن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة في الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والم متصل الطبيعي والمتصل العرضي كل واحد منهما ذو أجزاء — كالليت ، فإن اتصاله الطبيعي شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضي — أعني الصناعي — باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا ، فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التي قدمنا ذكرها ، كالليل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل اللغوات ^(٤) ، وجزء للفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ؛ فهو جميع لغواته ، ولأنه منفصل من

(١) في الأصل : اذا

(٢) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التي تربط أجزاء البدن

(٣) الصفاق هو الجلد الذي تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والضران .

(٤) جمع غلوة ، وهي مقياس للمسافات ، يختلف في تقديره

أميال آخر، أعني اللاتي جميعها فرسخ؛ فليست الوحدة في ذلك أيضا بحقيقة، بل [هي] عرض.

فليست الوحدة في شيء مما حددنا بحقيقة، بل إنما هي في كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت، فالوحدة فيها بنوع عرضي، والعارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره، فالعارض إذن^(١) في العروض فيه مستفاد من غيره، فهو مستفاد من مفيد، فهو أثر في العروض فيه، والأثر من مؤثر، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا؛

وأيا كل شيء كان في شيء آخر عرضا، فهو في شيء آخر ذاتي؛ لأن كل شيء كان في شيء بعرض، فهو في شيء آخر بالذات؛

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعا بعرض^(٢)، فهي لا جزء [لا] بالذات، بل بعرض^(٣)؛ فالوحدة فيما هي فيه بعرض^(٤) مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات؛

فإذن^(٥) ها هنا واحد حق اضطرابا لا معلول الوحدة؛ فليبين ذلك بأكثر مما تقدم، فنقول:

لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه القول، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بمائتته العقل من أن يكون:

واحدا أو كثيرا،

أو واحدا وكثيرا معا،

أو بعض هذه الأشياء واحدا لا كثيرا^(٦) بقية،

(١) في الأصل: اذا

(٢) و (٣) و (٤) الكلمة غير منقولة، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر، أعني على أن تكون فعلا، والمعنى يستقيم بهذا أيضا ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات.

(٣) في الأصل: فهي لا جزء بالذات لا بعرض؛ والمعنى غير مفهوم، لذلك أسلحتها، وأقصد من ذلك أن يكون المعنى المراد: فهي (يعني الأشياء) لا جزء (يعني واحدة) [لا] بذاتها بل بأمر آخر عرض لها، هو فعل المؤثر، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية لا تقدم.

(٥) في الأصل: اذا.

(٦) في الأصل: كثير.

أو بعضها^(١) كثيرا لا واحدا بقية.

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد؛

والاتفاق موجود، أعني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد؛

فالوحدة موجودة مع الكثرة؛

وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة؛

فالوحدة أئس ليس؛ وهذا خلف لا يمكن.

وأيا إن كان كل مقول كثر فقط، فلا شيء يخالف الكثرة، لأن خلاف الكثرة الوحدة، فلا خلاف؛ فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة وهي لا متفقة، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة.

وأيا إن كانت كثر فقط بلا وحدة، فهي لا متشابهة، لأن المتشابهة لها شيء واحد يعُمها، تشابه به؛ ولا واحد مع الكثرة، كما فرضنا؛ فلا واحد يعُمها، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعمدتها الوحدة، فهي متشابهة لامتشابهة معا؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة.

وأيا إن كانت كثر فقط بلا وحدة، كانت متحركة؛ لأنه إن لم تكن وحدة، لم تكن حال واحدة؛ وإن لم تكن حال واحدة، لم يكن ساكن؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة، غير متغير ولا منتقل؛ وإن لم يكن ساكن، لم يكن ساكن؛ وإن لم يكن ساكن، كان متحرك^(٢).

وإن كانت كثر فقط، كانت أيضا غير متحركة، لأن الحركة تبدل؛ إنما يمكن، وإما بكم، وإما بكيف، وإما بجوهر؛ وكل تبدل فإلى غير؛

(١) في الأصل: وبعضها

(٢) في الأصل: متحركا

وغير الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة ، فلا تبدل للكثرة ؛ وقد فرضنا أن وحدة لَيْسَ ^(١) ، فتبدل كثرة لَيْسَ ^(٢) ، فحركة لَيْسَ ^(٣) ؛ فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما قد تقدم ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بثة ؛

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تنتقص إلى آحادٍ بثة ، فهي كثرة بلا نهاية ؛

وإذا فصل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل منه ، فالفصل متناهى الكثرة أو لامتناهى الكثرة ؛

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة ؛

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان لامتناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناه أعظم من لامتناهى ؛

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا ؛

فهى إذن ^(٤) أشخاص الكثرة ، آحاد ^(٥) اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة إذن ^(٦) ، لأن كل شخص واحد ، فهى إذن ^(٧) كثرة فقط ، وهى لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بثة ، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

(١) و (٢) و (٣) ليس أى معدوم أو غير موجود

(٤) فى الأصل : إذا

(٥) فى الأصل آحاداً

(٦) و (٧) فى الأصل اذا

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ؛ فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ؛ لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن فى الكثرة واحد فلا ^(١) محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ؛ وأشخاص الكثرة محدودة ؛ فهى محدودة ، وهى للاحدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ؛ لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد ^(٢) ، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد ؛

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ؛ وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن معدودة ؛

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة ؛

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن لا تكون آحاداً ^(٣) .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ^(٤) المعروف فى نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ؛ والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ، وإما أن لا يكون شيئاً ؛ فإن كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودة مع الكثرة ؛ وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) فى الأصل : ولا (٢) فى الأصل آحاد

(٣) هكذا فى الأصل ولها وجه . ولكن الأفضل أن نصحها بآحاد

(٤) الكلمتان غير مقطوعتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة

الأولى زائدة

وإن لم يكن شيئا فليس يأتلف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضا ؛ وقد فرض أنه كثرة ؛

فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا يكون وحدة .
وهناك يبين ^(١) أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئا ، وإما أن لا يكون شيئا ؛
فإن كان شيئا فهو واحد ؛

وإن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ؛
[فهو ليس كثرة] ^(٢) وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة ؛
وكذلك تبين أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛

فقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضدَّ غيرُه الضدُّ ؛ والغريبة أقلُّ ما تقع في الاثنين ^(٣) . والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة ؛

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أينس أينس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناءة ^(٤) ؛

(١) في الأصل : تبين ،

(٢) بدا لي أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجةين لكونه ليس شيئا . وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهادي .

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغريبة .

(٤) في الأصل : المستثناء

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي ^(١) أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تبين ؛ لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة ؛

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛ والتباين موجود ، فالكثرة موجودة ^(٢) .

وأيا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال ^(٣) ، في اثنين . فالأثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق ^(٤) ولا اختلاف ولا اتفاق ^(٥) ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، [فليس يمكن] ^(٦) أن لا تكون كثرة .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط ^(٧) ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذى أجزاء ^(٨) ؛

(١) في الأصل : وهي

(٢) هذه الكلمة في الأصل مكررة

(٣) في الأصل على هذا الترتيب ، ولم أعَيِّره

(٤) في الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب

(٦) زيادة يتطلبها المعنى (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) في الأصل : إحرا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛
والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء
كثير من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا^(١) شكل ، لأن الأشكال إما من
قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية
أو وترية ، أو مركبة منهما ؛
فالمستدير والكروي لهما مركز وإحاطة ؛ والمركب من قسي أو قوسية ، أو
خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها^(٢) زوايا وأطراف ،
ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ،
فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن
المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر -
وهذه كثرة ؛

والساكن ساكن في مكان ، وأیضا بعض أجزائه في بعض ؛ والمكان والأجزاء
كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل
وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن
[يوجب متمكنا]^(٣) .

(١) في الأصل : ولا

(٣) زدت ما بين القوسين فلنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما يشبه ذلك .

والربو يوجب رايبا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ،
والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسدا ؛
ونفى هذه جميعا يوجب كثرة ، لأن لا كائن لا فاسد لا راب^(١) لا مضمحل
لا مستحيل ، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة^(٢) ؛
فإن كان السكون كانت كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ؛
والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة ؛
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ؛ هذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ؛
لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركا ولا ساكنا ؛ وليس يخلو شيء من نوع
حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شيء
واحد لا كثرة فيه .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء^(٤) ولا كل ؛ لأن
الكل جامع الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن
كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من
المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجود الآخر وأيهما^(٥) بطل ، بطل ، بطل
بيطلانه الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذن^(٦) للأشياء ؛ والأشياء كل جزء ، فالكل والجزء
أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

(١) في الأصل : رابى (٢) هكذا النص

(٣) في الأصل : تبين

(٤) في الأصل : جزء

(٥) في الأصل : أو أيهما ، وهو جائز

(٦) في الأصل : اذا

والجزء أيضا جزء واحد ، فإن كان جزء^(١) كانت الوحدة ، وإن كان جزء^(٢) كان كل ، فإن لم يكن جزء^(٣) لم يكن كل ، وإن لم يكن جزء^(٤) ولا كل فلا شيء ؛ وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بته ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بته ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذ^(٥) لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ؛ وقد كنا فرضنا أن [ثم^(٦)] وحدة ؛ فالوحدة أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة . وهنالك يتبين^(٧) أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ؛

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بته .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يعبرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ؛ فواجب إذن^(٨) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة . وأيضاً فإذ قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مبيانة للكثرة أو مشاركة لها ؛

فإن كانت الوحدة مبيانة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم^(٩)] ما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها ؛

(١) في الأصل : جزا

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٣) زيادة للإيضاح

(٤) في الأصل : تبين

(٥) في الأصل : اذا

(٦) زدتها للإيضاح

فيبقى إذن^(١) أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة ؛

فاذ قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا علة ، أو بعلة ؛

فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة ، فيلزمها الحالات التي لزمنا في الاتحاد^(٢) ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ؛

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ؛

فمع الكثرة الوحدة اضطراباً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذ هما متباينتان — وحدة فقط ، وهما شيان ، وشيئان كثرة ؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع^(٣) إلى ما كانت علة بالبخت من التباين ، وهى إثنيات ؛ فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلف ؛

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة ؛ فبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها ؛

فاذ قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بئنه عنها ؛

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيةا ،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا في كتابنا على المبيانة ؛ فيكون الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء :

(١) في الأصل : اذا

(٢) هذه الكلمة عسيرة القراءة ، وقراءتى لها اجتهدية

(٣) قسطها اجتهدا وكذلك كلمة : علة ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر .

إما وحدة فقط ؛

وإما كثرة فقط ؛

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق في وحدة فقط ما لحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما ؛

فينبغي أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبحث أو

بعلة منهما أو من غيرها ؛ فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلف ،

و[يلحق] ^(١) في اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ،

ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن

يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على

المبينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب في المشتركات — كما قدمنا —

بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية

في العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم

من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة

منهما أقدم من الأخرى بالذات ؛ والعلة أقدم من المعلول بالذات ؛ فليس علة

اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ؛

وإذ ليس هي معهما في جنس ، فليست معهما ^(٢) في شبه واحد ، لأن التشابهة

في جنس واحد وفي نوع واحد كالجمرة والحجرة والشكل والشكل وما كان كذلك ؛

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس ^(٣)

ولا شبه ، ولا مشاكلة ؛ بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

(١) زدتها للايضاح (٢) في الأصل : معها

(٣) في جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى ، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة

ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها ؛

وهذه العلة لا تخلو ^(١) من أن تكون واحدة أو كثيرة ؛

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ؛ لأن الكثرة إنما هي جماع أو حاد ، فهي

إذن كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علة الكثرة والوحدة الواحدة والكثرة ؛

فالشئ ^(٢) إذن علة ذاته ؛ والعلة غير المعلول ، فالشئ غير ذاته ؛ وهذا خلف .

لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة واحدة ؛

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .

فإذن ^(٣) اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود في الأشياء المعلولة ؛

وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد

ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات ^(٤) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة

بالحجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلوه هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ؟ وما

الواحد بالحق ، وما الواحد بالحجاز لا بالحقيقة ؟

ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء

منها على شيء قولاً مراسلاً ، بل بالإضافة ؛ فإنه إنما يقال : عظيم ، عندما هو أصغر

منه ؛ و[يقال] ^(٥) : صغير ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهبة ^(٦) .

(١) في الأصل : تخلوا

(٢) في الأصل : والشئ

(٣) في الأصل : فإذا

(٤) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون المقولات ، كما سيأتي بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهبة الداهية أو الأمر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهبات فهي خصال السوء ؛ والغالب

أنها جمع هنة

عظيمة ، إذا أُضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أُضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بـتة ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيمًا ^(١) مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن ^(٢) ليس شيء يمكن أن يكون أعظم ^(٣) من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذن ^(٤) قد وُجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .
وتضعيف الشيء تشديده كميته ، وتشديده كميته موجودة بالفعل أو

(١) في الأصل : عظيم

(٢) في الأصل : إذا

(٣) في الأصل : « فإذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من النسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن إصلاحه على وجه آخر : فإذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل ... الخ ؛ والمعنى الذي يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته في البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا ، يعني غير مقيد ، بل هو بالإضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو في الدهر ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التي تنش من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المائلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) في الأصل : فإذا .

بالقوة ؛ فإذن تشديده العظيم المرسل موجودة ^(١) بالفعل أو بالقوة ؛ فإذن ^(٢) للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذي الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، وذو الضعف جزء الضعف ؛

فإذن ^(٣) العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ؛ فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإذن ^(٤) الكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم الذي ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛

والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ؛

فإذن ^(٥) العظيم المرسل لا عظيم مرسل ^(٦) ؛

فإما أن لا يكون عظيم بـتة ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا ^(٧) أو بالإضافة ^(٨) ؛

(١) في الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود

(٢) و (٣) في الأصل : فإذا وكذلك في أول السطر الأول

(٤) في الأصل فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن تقرأ : فإذا ، وإما أن تصلح النص هكذا : فإذا [كان] ... الخ (٥) في الأصل : فإذا

(٦) هذه هي ، فيما يبدو لي ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

(٧) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي

(٨) هذا الكلام من قوله : فإما ألا يكون عظيم بـتة ... إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فإما أن لا يكون عظيم بـتة ... الخ » ، خطأً نحوياً صحته : فإما أن لا يكون عظيمًا بـتة ، وإما أن يكون عظيمًا بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التآدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمًا مرسلًا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة » تقريباً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورته أنه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تقريباً عما قبله ؛ ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فعمل شيئاً سقط منه ،

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً فهو لا هو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛
وإن كان العظيم المرسل هو العظيم ، بالإضافة ، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان
لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ، إذ قد تبين أنه لا يكون شيء
لشيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بثة ؛

وبهذا التدبير^(١) يتبين أنه لا يكون صغير^(٢) مرسل ، وإنما يكون الصغير
بالإضافة أيضاً ؛

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصتان لها دون غيرها
من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لا قولاً مرسلًا ؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا
في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فأنهما خاصة للكمية المنفصلة ،

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا
يقال قولاً مرسلًا [بل]^(٣) بالإضافة ؛ وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛
فأما القليل فقد يُظن أنه يقال مرسلًا ؛ وذلك أنه يُظن أنه إن كان أول
العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛
فالاثنتان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بثة ، إذ لا عدد أقل منه ؛
وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل
المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه يلحقنا من
ذلك شناعةٌ قبيحةٌ جداً ؛ لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ وإن كان
الواحد كمية ، وخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ^(٤) ؛

(١) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٢) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حاشية .

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

(٤) في الأصل : مساوٍ ولا مساوٍ ، وهو خطأ نحوي .

فإن كان للواحد أو واحد ، بعضها مساوية له ، وبعضها امساوية له ، فالواحد
منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر
بعض ، فهو منقسم ؛

والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أنيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس
الواحد إذن^(١) عدداً .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى
يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإن ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفة من ذلك
معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى
عدد لاهيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى
الموحد^(٢) بالواحد^(٣) ، بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بثة ؛

فإن كان الواحد عدداً وليس بكمية ، وباقي الأعداد — أعنى الاثنين وما فوقه —
كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذا^(٤) الواحد
وباقي الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإذا^(٥) الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذ ليس يقال
الأعداد [إلا]^(٦) بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبررات
إلى البر^(٧) ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقا ، أعنى أن الواحد ، إن كان
عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساوٍ ولا مساوٍ ، فيكون للواحد آحادٌ ،
بعضها مساوٍ له ، وبعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) فى الأصل : إذا

(٢) فى الأصل بدون نقط

(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن تقرأها : الواحد

(٤) ، (٥) فى الأصل : فإذا

(٥) فى الأصل : إذا

(٦) زيادة للإيضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٧) فى الأصل : والمبررات إلى البر

يلزم كل عدد ، أعني أن يكون له تسمية مساو^(١) له وتسمى أقل منه وتسمى أكثر منه ، فتكون الثلاثة ثلاثا^(٢) ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب في كل عدد ؛

فإن كان هذا لا يجب في الأعداد ، التي لاشك فيها ، فليس يجب في الوحدانية ؛ وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لأمثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالأثنان إذن^(٣) لاعدد ؛ إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أعني اثنين وما فوق ذلك ؛ فإذا^(٤) الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ؛ فإذا ليس الواحد عدداً باشباه الأيس^(٥) ، فإذا^(٦) هو بالطبع . وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لاعدداً^(٧) ؛ فإن كان عدداً ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين^(٨) الوحدانيتات ؛ والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ؛ وهو منقسم ؛ هذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ؛ والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضاً ؛

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ؛ والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلين^(٩) الوحدانيتات ؛ فالواحد إذن^(٩) هو منقسم لامنقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

(١) فى الأصل : مساويا

(٢) فى الأصل : للثلاثة ثلاثا

(٣) و (٤) فى الأصل : اذا ، فاذا

(٥) هكذا فى الأصل ، والايس الوجود ولعلها بالاسم ، كما فى العبارة المتقدمة :

(٦) فى الأصل : فاذا (٧) فى الأصل : لاعدد

(٨) فى الأصل : مائلى دون قطع . وقد صححتها بحسب مايلى .

(٩) فى الأصل : فاذا

فإذن^(١) ليس الواحد عدداً .

ولكن هذا الحد الذى حتم به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحتم العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلين الوحدانيتات ؛ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما]^(٢) يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛ فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن^(٣) : إن ركن الشيء الذى يُبنى منه الشيء ، أعني الذى ركب منه الشيء ، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف — فإن كان العدد المقسّر به^(٤) عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليس للواحد ركن ركب منه ، فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التى يُقَرَّ^(٥) بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين^(٦) ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيُظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركب]^(٧) ؛ فإن ظن أنه ركن الثلاثة^(٨) ، فله ركن ، هو الواحد ؛ والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ؛ فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب ركب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

(١) فى الأصل : فاذا

(٢) زدتها للإيضاح

(٣) فى الأصل : فاذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين فى الأصل

(٦) هكذا فى الأصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل فيها أعتقد

(٨) فى الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها .

العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أعني بسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظَنُّ أنه يمكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، لما^(١) قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و]^(٢) مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعني الجسم ، فيُظَنُّ أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد المقر به ومنه العدد المقر به ، المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكسي ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من]^(٣) جواهر ، العنصر والصورة ؛ أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذي هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحق أن الأشياء التي تتركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لاشيء يمنع من أن تعطى أسمائها وحدودها ، كالحق في الأشياء والجواهر في الجواهر ، أعني أسمائها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد بته .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذن^(٤) هو محيط

بالعدد ، أعني أنه عظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف الوجدانيات . فإذن^(١) الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل^(٢) بطباعه ، ولم يشوهم غيره لم يكن بطباعه قليلاً ؛ فإذن^(٣) إنما تلحقه القلة ، إذا أُضيف إلى ما هو أكثر منه ؛ فإذن إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ؛ فإذن^(٤) إنما هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تَوَهَّم طبعه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ؛ والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلاً بطباعه .

فإذ كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال واحد منهما مرسلًا ، [بل]^(٥) بالإضافة ، وإنما يُضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لامن غير جنسه ؛ كالعظم ، فانه إن كان جسماً فانه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فانه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولاً صادقاً ؛

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأعظام ، بل من قول .

(١) في الأصل : فإذا

(٢) في الأصل : إذا أقول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد حُذِبَ عليها ؛ ولعل

المقصود أنه إذا تهورناه بلفظه (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٥) زدتها ضرورتها للمعنى

(١) في الأصل : كما ، بحسب طريقة النسخ .

(٢) زدتها ضرورتها للسياق

(٣) زدتها ضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، بل الخ

(٤) في الأصل : إذا .

وكذلك لا يقال قولاً صادقا : جسم أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛ وإن ظنَّ أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإنَّ ذلك ظنٌّ كاذب ؛ لأنه إنَّ ظنَّ أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإنَّ طول كل واحد منها هو بُعد واحد من أبعاد ما أُسببت إليه ، والبعد الواحد خط ؛ فاذن إنما نذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ، أو سطحًا^(١) أو خطًا أو مكانًا^(٢) ، إلى أن خط^(٣) هذا أطول من خط هذا ؛ فإنَّ هذه جماعات من السكينة المتصلة ؛

والزمان أيضا من السكينة المتصلة ، فلا أنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فانه^(٤) لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبيِّن أنَّ لا يقال الطول والقصر لما^(٥) يقال له الطول والقصر إلا لما كان^(٦) في جنس واحد ، أى في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عدد أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ؛ فانه يقال : عددٌ طويل — أى في زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى في زمان طويل ، لا^(٧) أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فانه لا يقال قولاً صادقا : قولٌ أكثر أو أقل من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) في الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها في أغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الحظ البعد ، وكذلك فيما يلي

(٤) في الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) في الأصل : مكان

(٧) في الأصل : الا

فاذ قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فاذن لا جنس للواحد الحق بقية . وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ، فاذن^(١) الواحد الحق أزلى^(٢) ؛ ولا يتكثر بقية بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال : واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن^(٣) هو الذى لا هوى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه ؛ ولا هو كمية بقية ، ولا له كمية ؛ لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده^(٤) ؛ فاذن^(٥) الواحد الحق ليس هو واحداً^(٦) من هذه .

والحركة فيما هو من هذه ، أعنى الجسم الذى [هو] هوى مصورة ، إذ الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان ، أو رُبُو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ؛ فالموجود في أقسام منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ؛ فالحركة المكانية متكثرة ؛ وكذلك الرُبُوية والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الرابى الناقص منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الرُبُو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص ؛

(١) في الأصل : فاذا (٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) في الأصل : فاذا (٤) غير منقولة في الأصل

(٥) في الأصل : فاذا

(٦) في الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدؤوا^(١) الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للفساد^(٢) والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الكل المطلق ، وجزؤها^(٣) واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء^(٤) المطلق ؛

فإذن^(٥) إذ الكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة ؛

وإذ كل مدرك بالحواس أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ، أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضب والفرق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكرر ومتوحدة ، إذ لكل كثره كلٌ وجزءٌ ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها^(٦) ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات^(٧) الأشياء التي لا تعطى الأشياء^(٨) أساميها ولا حدودها ،

(١) هكذا في الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى

(٢) في الأصل : سديد ، وهي غير ظاهرة المعنى في السياق

(٣) في الأصل : وحرها

(٤) في الأصل : الحر

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعاً إلى أنواع ، ولأن

هذا ينطبق مع ما يجده في رسالة العقل الإسكندر

(٧) في الأصل جزويات

(٨) في الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛ وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شيء هو شيء بالقوة فإنما يُخرج به إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها ، هي الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء ؛ فكلية الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل^(١) ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ، ، فالعقل متكرر^(٢)

وقد يُظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كلٌ كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدينة المترادفة [على] حديدة الذبح ، فقد يقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدينة والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكرر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكرر ؛ فإن لحديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المدينة والشفرة والسكين ، متجزئة متكررة ؛

وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكررة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم ، كالجمع المسمى كلبا والكوكب المسمى كلباً ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أي كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكرر ، أعني السبع والكوكب ؛ وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والمملووظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن الفكر فيه الذي هو جوهر ، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن العين

(١) إن كلام الإسكندر هنا عن العقل يتفق مع ما نجد في رسائله في العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الجدوج

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد^(١) — أعنى العين في ذاتها ، وفي
الفكرة^(٢) ، وفي اللفظ ، وفي الخط ؛ والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين
في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط ؛
وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس
الواحد الحق واحداً^(٣) بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال : واحد ، لائق عنصرها واحد ، إلا أنها تغاير بغيرية ما ، إما فعل
أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التي عنصرها
واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل^(٤) ، فإنه يقال : الباب
والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها ، [إذ] أن عنصرها^(٥)
متكرر ، متجزئ ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ،
أعنى بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛
وأیضا قد يقال : واحد بالعنصر : الأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء
آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على القاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فسادُ القاسد
كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو القاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛
وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل ؛

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التي
تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالرُبُوَّ المقول على الرابي ، فإنه يلحقه
الضمر ، فإن الذى له رُبُوٌّ له ضمر بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أى
أن الرابي هو الضامر ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة من
جهة المثل ، أعنى الربو والضمر ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بثةً ، فليس
يقال : واحد^(٦) ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

(١) في الأصل : واحداً (٢) يعنى في الفكر أو في ذهن .

(٣) في الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة في الصورة .

(٥) يظهر أن في هذه العبارة التي صححتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً .

والمنع ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) في الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذى^(١) لا ينقسم كما قدمنا ؛ والذى لا ينقسم إما لا ينقسم
بالفعل ، وإما بالقوة ؛ أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته كحجر
الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام ؛ وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ،
فهو متكرر ؛ أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ،
إذ ليس [ثم] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظمٌ ما ، إذ لحقه الصغر ؛
فهو متكرر ؛

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج عن طباعه
إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه ، كجميع الأعظام المتصلة ،
أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم جرمٌ ،
ومفصول السطح سطحٌ ، ومفصول الخط خطٌ ، ومفصول المكان مكانٌ ،
ومفصول الزمان زمانٌ ؛ فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ،
وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأیضا فإن الجرم يتكرر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه
ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه ،
وكذلك المكان يتكرر بقدر أبعاد المتكثر ونهاياته .
وكذلك الزمان يتكرر بنهاياته التي هي آتات^(٢) الزمان الحادثة لنهاياته ،
كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشبهه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول
منه محتمل حده^(٣) واسمه ؛ وهذا أيضا يتكرر ، لأنه لا ينقسم ، أى كل قابل
[للاقسام] قبولاً دائماً^(٤) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إن قسم بطلت ذاته ،
كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

(١) في الأصل للواحد الذى .

(٢) في الأصل : الآتات ، وهو خطأ في النسخ (٣) في الأصل حد

(٤) في الأصل ، كل قابلاً قبولاً دائماً — وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلاً للقسمه . . . الخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال أو عرضي كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكرر بما ركب منه وبالتفصيل دائماً أيضاً ؛ وهذه جميعاً من المقول : واحد^(١) لا اتصاله أيضاً ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلاً ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئاً متصلاً^(٢) ، أعني أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة موضوعاته التي تعدّها^(٣) ؛ وهذا هو الواحد العددي مكيال كل [الأشياء] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ؛ فإنه لاجزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهي متكررة بحاملاتها ، أعني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي^(٤) هي مشتركة لها .

ويقال : واحد ، أيضاً الذي لا ينقسم من جهة الكمية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كمية الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ؛ بل كل كمال ؛ وما كان كذلك

(١) في الأصل : واحد

(٢) في الأصل : شيء متصل

(٣) الكلمة غير منقولة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل

هو متكرر بتفصله أيضاً ؛ وآخر^(١) بأن يكون الذي لا ينقسم أشد التي يقال : واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحداً .

نقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأما بالذات فبأن ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهي جميعاً ما جوهرها واحد ، وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ وإما بالصورة ، وهو من حيز النوع ؛ وإما بالاسم ، وهو من حيزها جميعاً ؛ وإما بالجنس ، وهو من حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذي يقال له : واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هي^(٢) التي حدّها واحد ؛ والواحد بالجنس^(٣) هي التي حدّها محمولها واحد ؛ والتي بالاسم ، أعني بها ما هي بالمساواة ، واحد ؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها^(٤) واحد ، كالأشياء الطيبة المنسوبة جميعاً إلى الطيب .

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا ، أعني الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها أواخرها ؛ أعني أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

(١) الكلمة غير منقولة في الأصل ، وليس على الألف شيء

(٢) هكذا البارة في الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التي حدّها واحد

(٣) في الأصل : بالجنس

(٤) الكلمة غير منقولة في الأصل

فبين أن مقابل الوحدة الكثرة ؛ فالكثرة إذن تُقال بكل نوع من هذه ، فيقال : كثير^(١) ، إما لأنه لا متصل ، فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .
وبين أن الهوية تُقال على كل ما علته الواحد ؛ فلهوية تُقال لما تعدّه^(٢)

أنواع الواحد .

قد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات^(٣) ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرسل ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير^(٤) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميا^(٥) ؛ وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما تُقال عليه ، فما تُقال عليه أشد تكثيراً ، فالواحد الحق إذن^(٦) لا ذو هولي ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات^(٧) ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعني لا شيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فتكثير ؛ فإذن^(٨) الوحدة ، إذ هي

(١) في الأصل : كثير

(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل

(٣) في الأصل : المعقولات

(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ، فلعلها

زائدة أو لعل النمى ناقص

(٥) الكلمة غير واضحة في الأصل

(٦) في الأصل : إذا

(٧) في الأصل : المعقولات

(٨) في الأصل : فإذا

عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق ، كما قدمنا ؛ والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتهّ من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض^(١) ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثير بتهّ ؛ فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيها هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء ، بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك^(٢) الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأولّ علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو ؛ فعلة الوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعني أنه لا يتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعني مرسل واحد^(٣) لا يتكثر بتهّ وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت^(٤) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتهّ^(٥) ، فإذا تهيّ^(٦) كل كثير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن

(١) في الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض

(٢) هكذا في الأصل : والمعنى الإجمالي في كل هذا النمى ظاهر ، على ما فيه من اضطراب .

وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضلعين رغبة في الإيضاح

(٣) في الأصل : مرسل واحد

(٤) في الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) هكذا رجم الكلمة في الأصل — وهي غير منقوطة ، وقد شكلتها وقطعتها اجتهداً

وحدة فلا^(١) هوية للكثير بقية ، فأذن كل متهوى^(٢) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فأذن فينص الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فأذن علة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى تهوية عن علة ، فالذى يهوى مبدع ؛ وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك^(٣) ، هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبدع جميع المتهويات ؛ فأذن لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن^(٤) هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد^(٥) ودثر . فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو^(٦) ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود^(٧) الفائض .

تم الجزء الأول^(٨) من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .

رسالة الكندى

في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأشياء أو مفاهيم متنوعة إما مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهى تذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف . وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندى وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذى اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذى نجده عند ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندى — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغلب الظن أنها أضيفت استيفاءً للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهده في رسائل الكندى التى بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها مما لم يتحوه المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندى . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له : بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات

(١) في الأصل : ولا

(٢) في الأصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهوى

(٣) لعل في هذا التمس تكراراً

(٤) في الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقوطة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار ، هى والكلمة الأخرى قبلها بقليل ، ولعل الصواب عدم .

(٦) في الأصل : يتلوا

(٧) في الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندى ، وليس له في المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يذكر إليها المؤلف ؛ وهو يقول في كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعات كتاب الفلسفة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها^(١)

العلة الأولى — مُبْدِئَةٌ ، فاعلة : مُتَمِّمَةٌ الكل ، غير متحركة^(٢) .

العقل — جوهرٌ بسيطٌ مُدركٌ للأشياء بحقائقها^(٣) .

الطبيعة — ابتداءٌ حركةٍ وسكونٍ عن حركة^(٤) ، وهو^(٥) أول قوى النفس .

النفس — تامةٌ جرمٌ طبيعيٌّ ذى آلهٍ قابلٍ للحياة . ويقال : هى استكمال

أول لجسم طبيعيٍّ ذى حياة بالقوة ؛ ويقال : هى جوهر عقل متحرك من ذاته

بعدد مؤلف^(٦) .

الجُرم^(٧) — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس^(٨) .

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبافضل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبعرض مميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ضاحك

(٢) يقصد الكندي بالعلة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع كتابه فى الفلسفة الأولى وأوائل رسالته فى العلة الفاعلة القريبة . الخ وغير ذلك من الرسائل .

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني فى التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ

ص ١٠١

(٤) تجد هذا التعريف فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١ ، مما تقدم ، وفى أول رسالة الكندي فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز لغة

(٦) راجع مادة نفس عند الجرجاني (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛ وآخر تعريف الكندي غامض المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن

نقشه فى ضوء رأى أرسطو وأفلاطون فى النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم ص ١٥٥ .

(٧) يغلب عند الكندي استعمال لفظ الجرم لالفاظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، ومما له دلالة

من حيث تطور الاصطلاح أننا لانجد للجرم تعريفا عند الجرجاني

(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ؛ وليس معناه العدم —

راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندي فى القائل الحق الأول التام ... الخ ومفاتيح العلوم للخوارزمي ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨

المذكورة ، فى مناسباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، فى بقية الرسائل . وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدى بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عمد إلى رسائله ، فانتقى منها التعريفات وجمعها ؛ وهو افتراض ضعيف ، نظر الاسم الكتاب الذى يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذى تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التى تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرتة لموضوعها . أما أن ما تحويه للكندي فهذا ما لا شك فيه .

هذه الرسالة — على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارىء الحديث المثقف أن يجده فيها من نقص — هى ، فيما أعتقد ، أول كتاب فى التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا . ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذى كُتبت فيه ، وأب المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره فى كتب الاصطلاحات والتعريفات بعد ذلك — مثل «رسالة الحدود» لابن سينا وكتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي و «كتاب التعريفات» للجرجاني — موضوع شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً لأن الاصطلاحات تنوعت وتطورت ثم استقرت .

أما مصدر هذه التعريفات التى يذكرها الكندي فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع إلى الفلسفة اليونانية ؛ خصوصاً إلى أفلاطون وأرسطو ؛ ولا شك أنها تبيين كيف تترجمت مصطلحات الفلسفة اليونانية ، وأن بعضها — على اختصاره — جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب للمعنى الفلسفى .

الهيولى — قوة موضوعة لحل الصور، منفصلة .
الصورة — الشيء الذى به ^(١) الشيء هو ما هو .
العنصر — طينة ^(٢) كل طينة .

الفعل ^(٣) — تأثير فى موضوع قابل للتأثير؛ ويقال : هو ^(٤) الحركة التى من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر ^(٥) .

الجوهر ^(٦) هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم ^(٧) تتغير ذاتيعة ، موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تريد لكل واحد من الأشياء التى مثل ^(٨) الكون والفساد ، فى خاص جوهره ، التى إذا عرفت ^(٩) عرفت أيضا بمرقتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى ، من غير أن تكون داخلية فى نفس جوهره الخاصى ^(١٠) .

(١) فى الأصل : الشيء التى بها — وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تال (ص ١٦٩) ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته « فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام » .
(٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى .
والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضا كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٢٦ ص ٤٠ .
(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ص ١١٢ .
(٤) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضا .

(٥) ليلحظ الفارئ الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة « فى الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني
(٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤ ؛ قارن تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٧
(٧) اللام فى هذه الكلمة قصيرة ، والقراءة اجتهادية
(٨) فى الأصل : يمثل ، ولعلها تحريف
(٩) فى الأصل : عرف

(١٠) هكذا فى الأصل ، ولتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر ممتوم بذاته . . غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه فى هذه الحالة لا يكون جوهر ممتوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات الرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئا جوهريا آخر

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .
الكيفية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية — ماهو شبيه وغير شبيه .

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة ^(١) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تعدد الحركة ، غير ثابتة الأجزاء ^(٢) .

المكان ^(٣) — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثابتة بثبات صاحبه .

التوهم ^(٤) — هو الفئطاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ؛ ويقال : الفئطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته ^(٥) .

الحس — إنيية ^(٦) إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة النفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة — هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .

(١) تشمل الحركة عند الكندى ما شمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك فى رسالة فى وحدانية الله ... الخ وفى غيرها وفى كتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٦
(٢) راجع هذا التعريف بنفسه عند الخوارزمى ص ٨٣
(٣) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمى ص ٨٣
(٤) التوهم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفئطاسيا عند الخوارزمى ص ٨٣ وتعريف التصرفة عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا
(٥) راجع رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما فى رسالة العقل — أن الحاس هو النفس
(٦) راجع التعليق الحامس بهذا الاصطلاح فى أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرؤية — الإمالة^(١) بين جواهر النفس .
الرأى — هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس
أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات
القضية عند القاضي ، والرأى إذن سكن^(٢) الظن .
المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية^(٣) دالة على المحدود^(٤) دلالة
خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد .
الإرادة^(٥) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .
الحبة^(٦) علة اجتماع الأشياء .
الإيقاع^(٧) — فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .
الاسطقس^(٨) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منجلاً ، وفيه الكائن
بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .
الواحد^(٩) — هو الذى بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

- (١) هكذا في الأصل ، يعني ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً
عن الإجمالة ، بمعنى إجمالة الفكر بين الحواطر — وهو بعد ، لأننا نجد فيما بعد (س ١٧٥)
استعمال مادة : أبال ، في معنى قد يفسر الإمالة هنا .
(٢) هكذا في الأصل ، فلهذا معنى استقرار الظن .
(٣) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في نسخة
سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة .
(٤) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى .
(٥) نجد التفصيل عند الجرجاني س ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند
الخوارزمي س ٨٤ . والفارابي يحدد الإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام س ١٥٦ .
من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ،
خصوصاً الفزالي — راجع التفاهت ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧ .
(٦) هذا صدى رأى أناباذوقليس في أن القوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية .
(٧) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتناوب من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم —
خوارزمي ص ١٤٠ — ١٤١ .
(٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχειον = الأمل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء .
(٩) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب
الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً
بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم س ١٢٨ فما بعدها ص ١٦١ ، ١٦٢ .

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .
الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إثبات
شيء ليس هو ، وإثبات شيء عن شيء هو له^(١) .
الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو .
الجزر^(٢) — هو الذى إذا ضعف مقدار ما فيه من الأحاد عاد المأل الذى
هو جذره .

الغريزة — طبيعة حالة في القلب ، أُرعدت فيه لينال به^(٣) الحياة .
الوهم — وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .
القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .
الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج
في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً^(٤) .
العلل الطبيعية أربع^(٥) — ما منه كان الشيء ، أعني عنصره ؛ وصورة الشيء
التي بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته ؛ وما من أجله فعل الفاعل
مفعوله .

الفلك — عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى^(٦) .
المُحال^(٧) — جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

- (١) يخيل إلى أن هنا تناقضا ، ولكني لم أعدل شيئا من النص ، لأنه يمكن أن يفهم
بتأويل بعيد .
(٢) يعرف الخوارزمي (ص ١١٥) الجزر بأنه : كل ما تضربه في نفسه ؛ والمأل بأنه : كل
ما يجمع من ضرب عدد في نفسه .
(٣) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها كما هي .
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٣ مما تقدم . والجرجاني متأثر في تعريفه للأزلى
بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه .
(٥) في الأصل : أربعة . وهذه العلة هي : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية .
— بحسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي .
(٦) هذه فكرة أساسية عند الكندي الفائل بمحدث العالم كله وتناهيته في الزمان والمكان .
— راجع مقدمتنا .
(٧) قارن الجرجاني ص ١٣٨ ؛ والتطابق عند الخوارزمي أدق ، س ٨٤ .

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

الوقت ^(١) — نهاية الزمان المفروض للعمل .

الكتاب — فعل شئ موضوع مرتب ^(٢) لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها

الاجتماع — معلول ^(٣) بالطبع للمحبة .

الكل — مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء ^(٤) .

الجميع — خاص للمشتبه الأجزاء ^(٥) .

الجزء — لما فيه الكل .

البعض — لما فيه الجميع ^(٦) .

وكل هذا يُقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق ^(٧) .

المُمايسة — توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعتها غيرها
إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تنهاى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .

الصديق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير

معنى ^(٨) .

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، في معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة
الإسلام — فارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندي
— مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبري لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .
(٢) عبر مشكولة في الأصل ؛ وفي اللغة رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطاطه . ويجوز
أن تكون الكلمة معرفة عن : برسم أو يُرسم

(٣) في الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧

(٥) في الأصل : الجسم — ونجد في الفلسفة الأولى (ص ١٢٧) خلاف هذا ، حيث
يقول الكندي إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة
الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالاتها في محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبحسن الرجوع إلى
مشكلى المعتزلة المعاصرين للكندي — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندي ؛
فبدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ،
والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها

(٨) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة فهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشئ من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة —

والتيبين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها ^(١) زوال قضيته .

العزم — ثبات الرأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه
أو غيره .

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء ^(٢) أبدان الناس بالزيادة والنقص ^(٣) وحفظها
على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التى من
جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشئ من جواهر مختلفة وتفريق ^(٤) التى من جوهر واحد .

الليس — علة سهولة انحصار الشئ بذاته وعسر انحصاره بذات غيره

الرطوبة ^(٥) — علة سهولة اتحاد الشئ بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

الانثناء — تقارب الطرفين إلى قدام وخلف .

الكسر — انفصال الهوى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضعف ^(٦) — انضمام أجزاء الهوى لمعتين : إما أن تكون أجزاؤها غير

(١) هكذا في الأصل ، وكان يخطر لي تغيير الضمير في هذه الكلمة — إذن يمكن أن
يكون للكلام وجه آخر أيضاً

(٢) أشفى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميلاً في أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل في
العبار ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلي

(٤) في الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) فارن مادة ييوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ .

(٦) هكذا في الأصل — وفي اللغة ضعفه يضعفه ضعفاً بمعنى خفه أو عصر حلقه ، ويجوز
أن تكون لنة في ضغط أو تحريكها عنها

متسكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزائها ، يسمى ذلك عَصَواً^(١) ،
أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصَواً .
الانجذاب — مواناة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالثوب أى جزءه
كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .
الرائحة — خروج هواء مُعْتَقِن^(٢) فى جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك
الجسم .

الفلسفة — حدّها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» هو مركب
من فلا ، وهى مُحِبٌّ ، ومن سوف ، وهى الحكمة^(٣) .
(ب) وحدّوها أيضاً من [جبة]^(٤) فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبُّه
بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .
(ج) وحدّوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والوت عندهم
موتان : طبيعى ، وهو تركُّ النفس استعمالَ البدن ؛ والثانى إماتة الشهوات — فهذا
هو الموت الذى قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك
قال كثير من أجلة القدماء : البذة شرٌّ . فباضطرار^(٥) أنه إذا كانت النفس

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ،
أو ضفداً ، فى اللغة : عصا الجرح شدّةً . وعصا القوم جمعهم .
(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لا نقط إلا على الذن — والمعتقن الحبوس . ويجوز أن
تقرأها : مختن ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التثوين .
(٣) لا تكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزء من
الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله الكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والحوارزى
(ص ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية .
هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها الحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة —
هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية .

(٤) زيادة بحسب ما يلى

(٥) فى الأصل : شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشرة سابقة ، حتى نبّه الزميل
الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢) إلى هذا التصحيح الذى أسجله
له هنا شكراً ؛ ولابدّ من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقاً لتصحيحنا له بعد هذا قليل .

استعمالان^(١) : أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان^(٢) مما سمى الناس لذّة ما يعرض
فى الإحساس ، لأن التشاغل بالذات^(٣) الحسية تركّ للاستعمال العقل .
(د) وحدّوها أيضاً من جهة العلة^(٤) ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة
الحكم .

(هـ) وحدّوها^(٥) أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ؛ وهذا قول
شريف النباهة بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام^(٦) ،
ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ،
وكانت النفس جوهر لا جسماً ، فإنه^(٧) إذا عرف ذاته عرفَ الجسمَ بأعراضه
والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم
الكل ؛ ولهذا العلة سُمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر^(٨) .
(و) فأما ما يحدّ به عين^(٩) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية
الكلية ، إنّيأتها وما يثبّتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان^(١٠) .

(١) فى الأصل : استعمال احدهما ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٢) فى الأصل : وكان

(٣) فى الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٥) فى الأصل : وحدوا

(٦) هكذا فى الأصل — وقد أقيمتها ، لأن ذلك جائز لغة . وإن كان مع تكلف فى فهم المعنى

(٧) يعنى الإنسان

(٨) هذا تفسير فلسفى خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه

المصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل

(٩) فى الأصل : عن ، وعبرة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بعبارة الفلسفة

ذاتها وماهيتها أو موضوعها

(١٠) وإذن فالكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها

ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكرأ صريحاً ، أعنى الفلسفة الأولى

التي هى العلم بالموجود بما هو موجود — أى من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور

للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ومجدد الفارابى . التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر

رسالة ماينفى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ ص ٦٢) ، والثالث موجود

معناه عند ابن سينا ، وهو ينسب لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع النعم من الموت ، =

السؤال عن البارئ، عز وجل، في هذا العالم، وعن العالم العقلي؛ وإن كان في هذا العالم شيء^(١) فكيف هو الجواب عنده^(٢)؟ هو كالنفس في البدن، لا يقوم شيء من تديره^(٣) إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يُعلم^(٤) إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس [فيه]^(٥)، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه^(٦) — فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تديره إلا بعالم لا يُرى، والعالم الذى لا يُرى لا يمكن أن يكون [معلوما]^(٧) إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(٨).

الخلاف — معطى الأشياء غيرية أو غيراً.

الغيرية — فيما يعرض فيها انفصل^(٩) بالعقل الجوهرى، مثلاً : الناطق غير لا ناطق، والإنسان غير الفرس.

== ط . ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢ . على أن الأربعة التعاريف الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب Ueberwreg, Grundriss... أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره؛ وأما الثاني والثالث فمهوران عن أفلاطون، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d, Politeia 480a. 484d. و Phaidr. 278d.

(١) هكذا في الأصل — وقد تركتها، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٢) هكذا النص، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٣) الضمير يعود على البدن

(٤) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة، والمقصود النفس فيما اعتقد

(٥) زيادة للإيضاح، وطبقاً لما يلي

(٦) يجوز أن يكون في الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٧) زيادة للإيضاح وممايرة لمنطق الفكرة

(٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ما في الأخبار — مادار بين الجهم وبين أحد السنية الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك، وأشار إليه ابن الرضى في المنية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع الفصل الخامس بالجهمية من كتاب مذهب الدولة عند المسلمين، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ — ١٣٠) ومن الغريب أن شيئاً كهذا يُنسب لإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه وبين دهرى، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و —

(٩) يعنى انقسم وتمايز

الغيرية — هي العارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات^(١) واحدة وإما في ذاتين؛ أما في ذات واحدة فكالذى كان حاراً، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل؛ وأما الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه، لأنهما جميعاً ماء، ولكن عرضت لهما الغيرية، ما أن^(٢) أحدهما بارد والآخر حار.

الشك^(٣) — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن . الخاطر^(٤) — علتة السامع^(٥).

الإرادة — علتها الخاطر.

الاستعمال — علتة الإرادة، وقد يمكن أن يكون علتة لخطرات أخر، وهو الدور، يلزم جميع هذه العال [التي]^(٦) هي فعل البارئ، ولذلك نقول إن البارئ عز وجل صير مخلوقاته بعضها سواح لبعض، وبعضها مستخرجة لبعض، وبعضها متحركة ببعض^(٧).

إرادة المخلوق — هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة، أمالت إلى ذلك^(٨).

الحجة — مطلوب النفس، ومتممة القوة التي هي اجتماع الأشياء، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

(١) هكذا في الأصل — والمعنى : في ذات

(٢) هكذا في الأصل، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة، فتركناها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن

(٣) قارن مادة : شك، عند الجرجاني ص ٨٧

(٤) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر وهو الحاجس أيضاً

(٥) السامع الرأى العارض في يسر — ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح

(٧) راجع في هذه الفكرة الأساسية للكندي رسالته في التفاعل الحق الأول ... الخ

(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق، وهنا — كما يقول الكندي — تعريف للإرادة الإنسانية أو نحوها . قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة في رسالة القدر ورأى ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » — القضاء والقدر .

العشق — إفراط المحبة .

الشهوة — هي مطلوب القوة المحيية وعلّة تكاملها السببية^(١)، هي مشتقة من الشهوة، وهي إرادة نحو المحسوسات؛ ويقال: إن الشهوة هي الشوق، على طريق الانفعال، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص^(٢) ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شيء، يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز.

المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازمة — إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب^(٣) — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى في النفس على وجه الدهر^(٤)

الذحل^(٥) — هو حقد يقع معه ترصدُ فرصة الانتقام؛ واسم الذحل في

اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد^(٦)

الضحك — اعتدال دم القلب في الصفاء، وانبساط النفس، حتى يظهر

سرورها؛ وأصله بالفعل الطبيعي

(١) قراءة اجتماعية — ويمكن أن تُفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها في نسخة سابقة: الشبهة أو الشهوة، ولكنني عدلت عن ذلك، وإن كان له وجه

(٢) هكذا في الأصل، لكن بدون شكل ولا نقط كافٍ، وتحت الصاد نقطة

(٣) الجرجاني ص ١٠٨: الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب

(٤) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة $\muνησιχαλία$ ومعناها حمل الإنسان

للغضب في نفسه وتذكره له

(٥) الذحل بسكون الذال هو الثأر أو العداوة والحقد

(٦) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المماثلة للذحل، نظرا لكثرة الكلمات

التي تدل على الغضب، فأرشدني الزميل الفاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود بمكتبة

جامعة فؤاد إلى كلمة ($\lambdaοχη$) (= الحفيظة) المشتقة من فعل يوناني: $\lambdaοχῶν$ — ومعناه

الترصد، فللزميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضادة^(١) السخط، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك؛ والمضادة للسخط هو^(٢) قناعة النفس لما كانت غير قنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني الحمود^(٣)؛ وهي تنقسم قسمين أوليين: أحدهما في النفس، والآخر مما^(٤) يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن في النفس فيتنقسم ثلاثة أقسام: أحدها الحكمة، والآخر النجدة، والآخر العفة؛ وأما الذي يحيط^(٥) بذى النفس فالآثار^(٦) الكائنة عن النفس، والعدل فيما أحاط بذى النفس^(٧) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]^(٨)، وهي علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهي فضيلة القوة الغليية^(٩)، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لترية أبدانها وحفظها بعد التمام واثمار أمتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك^(١٠) .

(١) هكذا في الأصل، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

(٢) في الأصل: هكذا — وقد أغيثها

(٣) في الأصل: الحمودة

(٤) يمكن قراءتها: ما، ولعل الصواب: فيما

(٥) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن: بدن، وهو غير مألوف

(٦) في الأصل: بالآثار

(٧) هكذا الجملة، ويجوز أن يكون قد سقط كلام، ويمكن قراءة النص على نحو آخر

وتصحيح آخر

(٨) زيادة بتظليها المعنى، وذلك بحسب ما يلي

(٩) نلاحظ أن السكندى يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك، كما أنه لا يستعمل عبارة: « القوة الغليية » الشهيرة فيما بعد

(١٠) هكذا النص، ومعناه واضح، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سوراً للفضائل^(١).

الفضائل — لها طرفان : أحدها^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو يتقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما^(٣) الخلق الخامس^(٤) في النطقية [المغار] للاعتدال فهي الجريرة والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطبيعة^(٥) :

للنجدة خروج^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهي رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج^(٧) ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهي تنقسم قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المال والشارب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها الحرص على النكاح من حيث سنج ، وهو الشبق المنتج المهر ؛ ومنها الحرص

(١) في الأصل : الفضائل — وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) في الأصل : أحدها

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهدية — ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها — أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريرة ؛ (راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأنى زكريا يحيى بن غدى ص ١٦ وما بعدها) — والجريرة هي المخادعة والخبث ، كما في محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسي معرب

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطبيعة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد (٦) في الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام في العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرى نفسه في الحرب

على القنسية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ؛ و [أما^(١) الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة^(٢) عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعنى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه الحيلة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة في هذه الحيلة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هي^(٣) في أخلاق النفس و] [في] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تسمى الفلاسفة الهيولى طبيعةً ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدد .

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل^(٤) .

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية^(٥) — الحياة والنطق .

البيمية — هي الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) في الأصل : السكية ، وقد صححتها طبقاً لعبارة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل

والعمل فيما تقدم

(٥) في الأصل : الملائكة ، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها . وإن

أفضل تصحيحها : ملائكة

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » — لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ؛ ولأنه يمسّ الفلسفة بمعناها الحقيقي — وأعقبنا ذلك برسالته « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر ما فيها — مفتاحا وعونا على فهم الرسائل التالية ، سنتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمح هذه الرسائل .

* * *

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو المجاز

مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالي بين نوعين من الفعل .

فدّم فاعل على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تسكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل واحد ، هو الله ، وفعله هو الإبداع .

وتمّ فاعل ، هو مُبدع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفصلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مُبدع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعلة ، أولها مباشرة عن الفاعل ، وبقايا بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال . ولما كانت كلها مستندة في

وجودها إلى المبدع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فانه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لا شيء وتفرّد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسرّيان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئا عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلا .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فلعلنا لو رجعنا إلى رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات مافيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصا في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مُبدعا وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسب نوعين للفعل : الفعل الذي ينتهى بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثرًا محسوسا ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوبا بفكر ويُقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيق إلا بالله

رسالة السكندى

في

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغى أن نبين ما الفعل ، وعلى كم ضرب يُقال الفعل ، فنقول :
إن الفعل الحقيقى ^(١) الأول تأييس الأيسات عن كَيْس ^(٢).

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة فى الأصل ولا مشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هى طريقة السكندى فى رسائل أخرى مثل رسالة « فى الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقيقى بدلا من الحقيق .

(٢) من معانى التأيس ، فى لغة العرب ، التأثير . وكلمة أَيْس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : حيث هو ، فى حال كينونه ووجوده (أعنى وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : حيث لا هو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لا بد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وُجد — أى أننا لا نعد الشيء . أما كلمة ليس فهى — كما يخفى عن الخليل والقراء — مركبة من لا ومن أيس — أعنى لا أيس ؛ ثم طرحت بعض الحروف التوسطة وألزقت اللام فى الباء ، فصارت : ليس . وهى تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس فى لسان العرب

وإذا كان السكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والوجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشق من المصدر فعلا هو : أَيْس يؤيس تأييسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات (كالحوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقيض — وأقول لامبرر ، لأنه قد يقبدر للعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الوجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل السكندى كلمة أيس وليس استعمالا جاريا =

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقيقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثرُ المؤثر فى المؤثر فيه فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بنفس من أجناس التأثير ^(١) ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن يفعل هو بته . فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير ^(٢) المؤثر ، أعنى المنفعل عن الفاعل .

فاذن الفاعل الحق الذى لا يفعل بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه ، فانها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أعنى أنها كلها منفصلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فعن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض — فإن الأول منها يفعل ، فيفعل عن إنفعاله آخر ، [و] ^(٣) يفعل عن إنفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى ^(٤) إلى المنفعل الأخير منها ؛ فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علة إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى إنفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

فأما البارى ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسطها والتى بغير توسطها ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسطها بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعنى فعل المنفعلات الذى هو بالمجاز

= بمعنى الوجود والمعدم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... الخ — راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الأصل : التأثير ، وهو جائر

(٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الأصل : ويجوز أيضا أن تكون : ينتهى (أى الفعل) ، أو تنتهى (أى حتى نصل) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعلٌ من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعلٌ محضٌ ،
انفعاله علةٌ لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسمُ العامُّ ، أعنى الفعل ؛ وهو ما كان يتصرَّم الأثرُ
فيه مع تصرُّم انفعال^(١) فاعله ، كالمشي للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرَّم
المشيُ بتصرُّم انفعال^(٢) الماشي ، ولم يَبْقَ له أثرٌ في الحسِّ .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال^(٣) ،
كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع
المصنوعات هي أثره^(٤) ، أعنى المنفعل الذي كان علةً تأثيرها^(٥) ؛ وهذا النوع
من الفعل يُخَصُّ باسم العمل^(٦) .

وهذا كافٍ فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

رسالة الكندي

في إيضاح تنهاى جرم العالم

مقدمة

هذه الرسالة خيرٌ ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير
يسير على المنهج الرياضى المحكم الذى يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ، ثم
البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبية على الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية
لألوفه في العقل والتي لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعى هو قطع الطريق على
المكابرة من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .
وبعد أن يمهّد الكندي بتعريف العظم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد
معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكامٌ كلية للأعظام المتجانسة .
يرتبها ترتيباً منطقياً ، مثبتاً كلا منها إثباتاً منطقياً محكماً ، ومستعينا في ذلك برموز
الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها ؛
صارت غير متساوية ؛

- ٢ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقلُّ
من الآخر ؛

- ٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متناهٍ ، جلتها متناهية .
بعد هذا يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له ؛
والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذى لانهاية له جزءاً محدوداً ،
كان الباقي : إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما
لا متناهياً . وهنا إذا زيدَ عليه ما فُصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ،
أعنى لا متناهياً ؛ لكنّه بعد الإضافة أكبرُ منه قبلها ، طبقاً لما يشتهه الكندي

(١) و (٢) و (٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لى
أن الكندي — باستعماله كلمة الافعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية في
رسالته ، وهي أن كل ماعدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه

(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ
بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليمود الضمير على الانفعال أيضاً

(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أى نقط

(٦) تارن تعريف العمل والفعل في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها »

ضمننا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلاف ما
لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

وينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .
هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية
بنفسها ، كما ينوه الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها
تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدها .

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله وحده

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الخراساني^(١) في إيضاح تناهي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أخرى ما قدمت في إيضاح مادعت
الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدماتٍ لبراهين
ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطرم إليهم^(٢) اللاجاجة^(٣) والنكوص^(٤)
عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وانكارها ومسألة البرهان على تصحيحها
إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا^(٥) من بسط القول ، وأوقفتنا^(٦) تحت

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص

(٢) هكذا هذه الكلمة في الأصل ، وهي في أغلب الظن زائدة

(٣) يبدو رسم الكلمة في الأصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن الحاجة أو اللاجاجة
وهي التنادي في الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) في الأصل النكوص بدون نقط ، ولكن نظراً لأنها لا تمتدئ بمن فقد أثرت تصحيحها :
النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت ، أو لولا أنه ليس بين اللام والكاف
إلا نبرة واحدة

(٥) لعل هذا هو جواب لأن ، قبل هذا بأسطر

(٦) هكذا في الأصل — ويجوز أن تكون تحريفاً عن أوقفتنا ، بمعنى وضعنا

الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين^(١) أشياء مألوفة تكاد أن تكون
عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتحسيم
أدواء^(٢) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحبيت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن
أن يكون جرم الكل لا نهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات
ولم يتفقه المقاييس المنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير
ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق ونؤمننا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية^(٣) ولنبين معانيها التي نقصد بها قصدَها ،
لئلا يلزم أقاويلنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَمُ »^(٤) إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء : إما
ماله طول فقط ، أعني [به] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛
وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم .

وأقول إنما نعني بقولنا : « أعظما متجانسة »^(٥) الأعظام التي هي خطوط
كلها أو سطوح كلها أو أجرام^(٦) كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها
ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ،
ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجسمية يقع على الأجرام كلها ،
ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَمُ ، الذي هو
واقع على الخط والسطح والجرم ؛

(١) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا ، أو
لعلها : براهين — أو لعلها أخيراً أن تكون بدلا من ما الأولى في الجملة السابقة
(٢) كلمة لتحسيم غير منقولة أصلا ، فلهذا أيضا : لتحسيم — وكلمة أدواء تنقصها الهزنة .
وحسبم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٣) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام
في البرهان

(٤) و (٥) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغويا

(٦) في الأصل : خطوطاً وسطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي

فالأعظام المتجانسة إنما تعنى بها ما وقع تحت جنس واحد^(١) من أجناس الأعظام، أعنى خطأ أو سطحاً أو جرمًا .
فنتقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[١] [الأعظام المتجانسة]^(٢) التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان^(٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛
فأقول إيهما متساويان .

البرهان : أنها إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛ فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه — هذا خلفٌ لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس^(٤) لها ،
صارت غير متساوية .

قضية حق ؛ فإن لم تكن كذلك كانت تقيض ذلك ، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس^(٥) لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لأكمله أو أعظم من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان^(٦) ، وقد زيد على عظم ا عظمٌ مجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ؛ فإما أن يكون ب مساوياً^(٧) ا ج أو أعظم منه .

(١) في الأصل : واحدة

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلمة التي مبدأً لكلام جديد

(٣) في الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) في الأصل : عظمًا مجانسًا

(٤) في الأصل : متجانسين متساويين

(٧) في الأصل : مساوياً

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ ل ا إذن مساوٍ ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلفٌ لا يمكن ، فب ليس بمساوٍ ا ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، وب مثل ا ، ف ا أعظم من ا ج ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلفٌ شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهناك يقين أن كل عظم إذا زيد عليه عظمٌ مجانسٌ له ، كانا جميعاً أعظم من كل واحد منهما وحده . فتقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان^(١) لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل بعدد الأكثر أو بعدد بعضه ،

وكل ماعاد شيئاً فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعداد ؛

وبعض مالا نهاية له متناهٍ ، والمساوئ في الكمية للمتناهى متناهٍ ؛

فدو اللانهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ^(٢) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيءٌ لا نهاية له ، أكبر من شيء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين متجانسين لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر

البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛

فإن أمكن فليكن ا ب أعظم من ج د ، ف ج د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د ؛

فإن كان في ا ب أضعاف ج د ، ف ج د بعدد ا ب مراراً ؛

وإن كان فيه زيادة على ج د ، ف ج د بعدد بعض ا ب ، وهو ا و ، بعده مرة واحدة ؛

(١) و (٢) في الأصل : عظمين متجانسين — متناهى

فليس يمكن ذلك البعض الذي بعده ج د مرة واحدة ، أو البعض المساوي^(١) لأحد أضعاف ج د ، عظم ه و ؛
وبعض عظم ا ب الذي لا نهاية له متناه^(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛
فهو متناه ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى متناه ؛
ف ج د متناه ؛

وقد كان تقدم أن لا نهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان عظام^(٣) لا نهاية لهما متجانسين^(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ؛
وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا ه و ب

[د] الأعتام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جعلتها متناهية .
المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين متناهين ؛ فأقول إن جعلتهما متناهية .
البرهان : أن نخرج خط ج مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،
ويصير د مساويا لعظم ب ؛

فنبين أن ج د مساو لجملة ا و ب ؛
فعظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛
فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد
إن أخذ منه أحدا دائما ؛

فإن أخذ منه^(٥) ، من ج د ، ونفد ، فهو متناه ؛
فنأخذ من ج د عظما مساويا^(٦) لعظم ا ، وهو ج ؛ وعظما مساويا^(٧) لعظم
ب ، وهو د ؛

(١) و (٢) في الأصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا
الحال دائما ؛ وقد صححتها دون إشارة أحيانا .
(٣) في الأصل : عظمين

(٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغويا ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن الخطأ
في الكلمة السابقة يرجح أن تكون : متجانسان — صفة لاسم كان التي يجب في هذه الحالة
اعتبارها فعلا تاما ، كما يستعملها الكندي كثيرا
(٥) هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح
(٦) و (٧) في الأصل : عظم مساو

و ج د إذا أخذ منه ج ب ق د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛
ف ج د إذن متناه ؛
الجملة عظمية^(١) [و] ب المتناهين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا أن
نبين ا ج و ب

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول :
إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم
محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛
فإن كان جرما لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فلما أن يكون إذا أفرد
منه ذلك الجسم المحدود ، متناهيا أو لا متناهيا^(١) ؛

فإن كان متناهيا فإن جعلتها جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي
كل واحد منها متناه جعلتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له^(٢)
متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو إذا زيد
عليه أيضا ما لا نهاية له^(٣) فإنه يعود كحاله الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل
جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما
مفردا ؛ فالذي لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذي لا نهاية له
وحده ؛

وهما جميعا لا نهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ؛ وقد
أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ،
وأن كل عظمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان^(٤) .

(١) في الأصل : متناهى أولا متناهى

(٢) يعني بحسب القرض

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة :
« ما لا نهاية له » عبارة : « ما أفرد منه » أو « الأخوذ منه »

(٤) في الأصل : متساويين

وقد تبين أنه لا مساو^(١) له ، فهو مساو^(٢) في العظم له لا مساو^(٣) في العظم له — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم^(٤) لانهائية له ؛

فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهائية له ، فجرم الكل إذن متناهٍ ، وكل جرم يحصره الكل متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرصتُ على أن يكون هذا الكتاب مستغنياً بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أن نقد كثيرنا المقاييس في هذه الطلبة^(٥) في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلتينا^(٥) عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أستوهب لك علماً نافعاً يؤدبك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر للنعمة علينا بمعرفته والقوة^(٦) المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

رسالة الكندي

في مائتة ما لا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال : « لانهائية له »

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضاً طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهائية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجد أيضاً في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تنهاى الجسم ؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثبات أن الزمان متناهٍ ، له أول ، لأنه — كالحركة — لا بد له من « من » و « إلى » . وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لافى الجرم ولا فى الحركة ولا فى الزمان من حيث الفعل ، ينتهى الكندي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفى رسالة الكندي هذه عبارة ، وراءها فى أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يفتن لها إلا ناس لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص ١٩٦) إن الجرم فى مدة « من » ، بمعنى أنه موجود ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما فى الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتل الشك ، إن العالم وكل ما له من حركة وزمان مُبدعٌ ، أى مخلوقٌ محدثٌ عن ليس ، فكان الجسم يوجد ويتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي فى أن الجسم موجود فى « من » من حيث علاقته ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، فى حال الجسم حين خلقه الله ؛ هل هو متحرك ، كما يقول النظام ؛ أم هو ساكن ، كما يقول عباد بن سليمان وأبو على الجبائى ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاف^(١) ؟ كما يمكن

(١) و (٢) و (٣) فى الأصل مساوى

(٤) يعنى المطلب

(٥) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلتينا

(٦) معطوفة على بمعرفته

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ وكتاب إبراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص ١٣١ وما بعدها ،

السؤال أيضاً عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »^(١)، وذلك بالنسبة لرأى الكندي في الإبداع عن لا شيء .

والكندي ينكر في كتابه « في الفلسفة الأولى » (ص ١١٨ وما بعدها ما تقدم) أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ؛ ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخر . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كونه وأن الكون حركة .

بسم الله الرحمن الرحيم
العزة لله

رسالة الكندي

في مائة^(٢) مالا يمكن أن يكون لانهية [له] وما الذي يُقال : « لانهية له »

حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل أعمالك !

فهمتُ ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهية له وفي أي نوع يُقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهية له ؛ وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فسكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

[١] إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[ب] وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً ؛

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أي ماهية .

[ج] وكل شيء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جمعت ، متناه^(١) ؛ [د] فإذا^(٢) كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل بعدد الأ أكثر أو بعد بعضه ، وإن عدَّ كله فقد عدَّ بعضه .

فإن فُرض جرم لا نهاية له فتوهم شيئاً^(٣) نقص منه شيء ؛ فإن ما بقي منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أولاً متناهياً ؛

فإن كان ما بقي منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جملتها^(٤) جميعاً متناهية ؛ وجملتها هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ؛ فإذن الذي لا متناه متناه — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناه ، متناه ما أخذ منه ، [و]^(٥) كان الذي بقي لانهية له ، فهو أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛ لأن كل شيء أخذ منه شيء ، فإن الذي يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛

فإن قد صار شيء لانهية له أقل من شيء آخر لانهية له ؛ وأقل الشئيين بعدد أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذي لانهية له [هو] الأكبر ؛

والأشياء المتساوية هي التي أبعاد [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعاد كمية أو رتبة^(٦) الذي لانهية له ؛ فالذي لانهية له الأصغر له نهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) في الأصل : متناهية .

(٢) لهما وإذا ، لأنه ليس للقاء ضرورة منطقية لغوية .

(٣) في الأصل : شيء ؛ ويجوز لغوياً أن تكون صحيحة ، لكن مع بعد في المعنى ومع قراءة كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتوهمهم .

(٤) هكذا في الأصل ، ولم أغيرها .

(٥) زيادة لمضاحية لا مكان قراءة أقرب إلى المنطق .

(٦) في الأصل : وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٧) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن تقرأ هذه الكلمة التالية : خطية (تخطيط = خدود ؟) ، لكنها لا تشبه كلمة الخطية في الرسالة المقدمة من حيث الخط — فأثرت تصحيحها كإحسان ما استطعت .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بتهمةً ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناعات ؛

وما كان محصوراً في المتناهي ، فهو متناهٍ بتهمةٍ حاصره ؛ فإذا كانت محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا به ^(١) ، المحصورة فيه ، متناهية بتهمة الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي علته ، والفعل متناهٍ بتهمة القوة ؛ ^(٢) والزمان مدة تعدّها الحركة ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان ؛

وإن لم يكن متحركٌ الذي هو الجرم — لم يكن حركة ؛ فإن لم يكن جرمٌ لم يكن زمانٌ ولا حركة ؛ وإن كان زمانٌ فحركة ، وإن كان حركة فجرم ؛

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدة تعدّها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية ، « فمن ... إلى » ^(٣) موجودٌ ، أعني إنتهى [^(٤) إلى] مدة « من .. إلى » [^(٥)] .

فإن لم يكن حركة ، فليس موجوداً ^(٦) مدة ولا حركة ؛ وإن لم يكن حركة ولا زمان ، فلا شيء « من ... إلى » ؛ وإن لم يكن « من ... إلى » ، فلا مدة ؛ وإن لم يكن مدة ، فلا جرم ، لأن الجرم في مدة من ^(٧) ؛ لأنه ،

(١) في الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماً حرفياً ؛ فليست القوة هي علة الفعل ، وإن كانت الأشياء التي بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندي في رسائل أخرى يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .

(٣) يعني لابد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية موجودة ، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن تكون طرفاً آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرق الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٤) يابض في الأصل

(٥) هكذا في الأصل : — ولعل الصواب : أي

(٦) يابض في الأصل لعله لا يقابله ولا الذي قبله شيء — بل محو من النسخ

(٧) في الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى الكندي في حدوث الجرم وحركته الملازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون : « من ... إلى » أي أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو أنه موجود في زمان متناهٍ من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود في فلسفة الكندي

وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية ^(١) ؛ فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم . فإذا كان الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له في البدو ؛ لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم ينته ^(٢) إلى زمن مفروض بتهمة ، لأنه ^(٣) إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض ، فمن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية ^(٤) من الزمان ؛ فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساو ^(٥) من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مُقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ؛ فإذا كان المعدود المساوي للمعدود متناهٍ ^(٦) ينتهي ^(٧) ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة ؛

فإذا كان الزمن الذي لا نهاية له متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فإذا إنية الزمن متناهية .

وقد أثبتنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛

(١) في الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه ... إلى جرمية — والمعنى غامض بسبب سقوط بعض الكلمات في الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا في زمان ممتد ، وهذا يقتضي أن تكون هناك حركة واختلاف أحوال — راجع ص ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا

(٢) في الأصل : ولم ينتهي — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة

(٣) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية وفي رسالة الفلسفة الأولى ص ١٢١ ؛ ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما عدا الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .

(٤) في الأصل : أجزاء المتساوية

(٥) في الأصل مساوياً .

(٦) في الأصل : متناهٍ .

(٧) هكذا النص ، ولعلها : متناه .

فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية^(١)، بل ذات أزلية^(٢) في بدو الإنسية؛
فإذن ليس شيء البتة بالفعل لانهائية له^(٣)؛ فإذا إنما يوجد «لانهائية» في الإمكان
[(٣)]؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً، فكلما
خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهيها؛ فإن ضعف الشيء شيئان^(٤)،
وهو ضعف الشئين أربعة^(٥)؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً، فهي ممكن أن
تزيد أبداً؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء، فهو متناهي العدد؛
فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لانهائية له بالفعل، فأما بالقوة فليس يوجد «لانهائية»
في غيرها — أعني بالقوة الإمكان.

فقد تبين ما الذي لانهائية له وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له.
وهذا فيما سألت كافي، كفاك الله المهم في دنياك وآخرتك، وأعانك على
درك الحق والانتفاع بثماره، وحاطك بتسديده من كل زلل، وستدرك بتوفيقه
لأزكى عمل!
تمت الرسالة، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين.

(١) يمكن أيضاً قراءتها: أولية، والمقصود منها هو الذات الإلهية، بحسب فلسفة الكندي

(٢) يقصد فيما له كمية، وهذا لا يتناقض مع أزلية الباري، وكونه بالفعل

(٣) بياض في الأصل

(٤) في الأصل: شئين

(٥) في الأصل: أربع

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزائها وسير الاستدلال
فيها. أما الأجزاء فهي:

- ١ — الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي؛
- ٢ — مقدمات بديهيّة «واضحة معقولة بلا توسّط»، مأخوذة من
الرياضيات في الغالب، وهي ست مقدمات؛ ويليهها مباشرة ما ينبني عليها، وهو:
- ٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لانهائية له؛ وهذا الإثبات هو
صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته في
إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لانهائية له بالفعل. غير أن الكندي
يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في
أول الرسالة. وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لانهائية له بالفعل
جزء، ثم أضيف إليه من جديد، لكان مع ما يُضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة؛
لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو، أي لا متناه؛ وإذن فاللامتناهي أكبر
وأصغر، وهو تناقض.

- ٤ — إثبات تناهي الزمان؛ وهو يرتبط بوجود تناهي الحركة، وذلك قياساً
على تناهي الجسم، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان
وعدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود، نظراً لهذا الارتباط، وبناء على الأصل
الأساسي عند الكندي، وهو استحالة وجود ما لانهائية له بالفعل، أيّاً كان.

- ٥ — وبعد أن ينتهي الكندي إلى وجوب تناهي الجسم والحركة والزمان
يقرر أوليّتها وحدوثها جميعاً عن ليس (لشيء) بفعل محدث، وهذا الإحداث
أو الاظهار للشيء عن ليس هو الإبداع، بحسب تعريف الكندي للإبداع، وذلك
هو التعريف السادس من رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» التي تقدم نشرها.

٦ - وإذ قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ في إثبات أن الحدوث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة في الحدوث تؤدي إلى التركيب في ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر واحد يعظمهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصصهم . فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعظمه ويعم غيره ؛ وهذا يقتضي حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . هذا الدليل نجده في جلته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويختتم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدوم جرم العالم ولا بقدوم الحركة والزمان ، وإن كان يحيز أن يكون كل من هذه لانهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع - وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في ذلك للدهرية ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو ، حتى في أول الأمر ، على الفكر الفلسفي في الإسلام . ولعل في هذا أيضاً ما يدل على ما أشرت إليه في المقدمة من وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام ، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم ، ومن أن الكندي كان يـير في تيار المتكلمين الأولين ؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده ، كالغزالي ، من تعارض بين القول بقدوم العالم أو لانهاية من جهة ، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى .

وهذه الرسالة - عدا الديباجة طبعاً - موجودة بجملة في كتاب « في الفلسفة الأولى » من ص ١١٤ فما بعدها . ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى ؛ لأن الخلاف طفيف جداً ، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها ..

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيق إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم^(١)
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك بعافيته من كل زلل ، ووفقك بتطوُّله لأزكى عمل ، وبلّغك من معرفته قرار^(٢) رضوانه ومستحقّ إحسانه !

فهمتُ ما سألت من وضع ما كنت سمعتني أوضحه بالقول ، من وحدانية الله عزّ ذكره ، ومن تناهي جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لانهاية له ، وأن ما لانهاية له إنما هو موجود في القوة لا في الفعل ، في كتاب^(٣) يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز^(٤) لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق للفهم ولا حاجز عن حفظ^(٥) ؛

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسّنات أن يوفق ذلك لمطلوبك ، ويُحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري ما هذا الموضع بمستغنٍ عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المُعْتَبر ، وأيدّ بمثل فهمك ، وحُرس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك ؛

وقد رسمتُ لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في إيضاح

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ؛ كان مختصاً بالتوكل ، ثم فاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها ؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها

(٢) القرار من الأرض هو الاستقرار الثابت الطمئن ؛ وقرار الرضوان هنا هو مُستقره ونهايته

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيما تقدم

(٤) هذا المصدر معطوف على وضع

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بانس قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه ؟)

ذلك جهداً ؛ فكنْ به سعيداً وقرْ به حميداً ، أسعدك الله في دنياك وآخرتك ،
وأجل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هى] :

[أ] أن كلَّ الأجرام التى ليس منها شئٌ أعظم من شئٍ ، متساويةٌ .

[ب] والمتساوية : أبعادُ ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

[ج] وذو النهاية ليس لنهاية له .

[د] وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرمٌ ، كان أعظمها ،

وكان أعظم مما كان من قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرمُ .

[هـ] وكل جرمين متناهيين العظم ، إذا جمعا ، كان الجرمُ السكائنُ عنهما

متناهى العظم ؛ وهذا واجبٌ في كل عظم وكل ذى عظم .

[و] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بَعْدُ الأعظم منهما أو

بَعْدُ بعضه .

فإن كان جرمٌ لنهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرمٌ متناهى العظم ، فإن الباقى :

أما أن يكون متناهى العظم وإما لمتناهى العظم ؛

فإن كان الباقى متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفضولُ منه المتناهى

العظم ، كان الجرمُ السكائنُ عنهما متناهى العظم ؛ والذى كان عنهما هو الذى

كان ، قبل أن يفصل منه شئٌ ، لا متناهى العظم ؛ فهو ^(١) إذن متناهٍ لا متناهٍ ،

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان الباقى لمتناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم

مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساويا له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد صار ما لنهاية له أعظم مما لنهاية له ؛ وأصغرُ

الشيئين بَعْدُ أعظمها أو بَعْدُ جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لنهاية لهما بعد أعظمهما

(١) فى الأصل : وهو

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى من ١١٥

أو بعد جزئه لاحالة ؛ فأصغرهما مساوٍ لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان
متشابهتهما ^(١) أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما إذن ذوا ^(٢) نهايات ، لأن
الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدُّها جزءٌ واحد وتختلف نهاياتها
بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهان ؛ فالذى لنهاية له الأصغر متناهٍ — وهذا
خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان [ليس] ^(٣) بأعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرم
جرمٌ فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ؛ وهو وحده جزء له ،
فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

قد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لنهاية له .

والأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية أيضا اضطراراً ، وكل محمول فى الجرم
من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو
محمول فى الجرم فمتناهٍ أيضا ؛ إذ الجرم متناهٍ .

فجرمُ الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه [بَعْدُه] ^(٤) أيضا .

وإنما ^(٥) جرمُ الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ] ^(٦) أن
يَسْتَوِيَهُم أعظمُ منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لنهاية فى الترشيد من جهة
الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أعنى] أن
يكون الشئ القول بالقوة ، فكل ما فى ^(٧) الذى لنهاية له بالقوة فهو أيضا
بالقوة لنهاية له ؛

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذى لنهاية له إنما هو فى القوة ، فأما

(١) راجع هامش رقم ١ من ص ١١٥ مما تقدم

(٢) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « رسالة فى الفلسفة الأولى » — ص ١١٥

(٣) زيادة يحتملها السياق ، وطبقا لما فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٤) بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٥) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفة الأولى : وإذا ، وهو أصح

(٦) زيادة للإيضاح ، هنا وفيما يلى

(٧) فى الأصل : فكلاما — وقد أصلحتها طبقا لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له، لما قدمنا، وإن^(١) ذلك واجب. فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له؛ والزمان زمان جرم الكل، أعنى مدته؛ فإن كان الزمان متناهياً، فإن إنسية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود^(٢).

ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعنى أنه مدة تعدّها الحركة؛ فإن كانت حركة كان زماناً، وإن لم تكن حركة لم يكن زماناً؛

والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرمٌ كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة؛

والحركة هي تبدل الأحوال: فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية؛ وتبدل مكان نهاياته إماً بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الرُبُوب والاضمحلال؛ وتبدل كميّاته المحمّلة فقط هو الاستحالة؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد؛

وكل تبدل فهو عاّد مدة التبدل، أي الجرم؛ فكل تبدل فهو لذي زمان^(٣).

ومن التبدل الائتلاف والتركيب، لأنه نظم الأشياء وجمعها؛

والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً؛ فهو مركب من

(١) هكذا في الأصل، وبذلك واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما. ولكن في كتاب الفلسفة الأولى (ص ١١٧) نجد: وإذ ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده.

(٢) هكذا في الأصل وفي كتاب « الفلسفة الأولى » (ص ١١٧) — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً، فإن الجرم متناهٍ، لأنه لا يكون له الطرف المصاحب له. فكلية: إذ يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقل، أوهما معا (٣) إلى هنا ينتهي التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الأولى؛ وما بعد ذلك فهو

يقابل الفلسفة الأولى من ص ١٢٠

الجوهر الذي هو جنسه [و] من الأبعاد التي هي فصوله؛ وهو المركب من هيولى وصورة.

والتركيب تبدل الأحوال التي هي لا تركيب؛ فالتركيب حركة، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب؛

والجرم مركب، كما أوضحنا؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم؛ فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً؛

وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل مّا، والتبدل عاّد مدة التبدل؛ فالزمان مدة تعدّها الحركة؛

ولكل جرم مدة هي الحال [التي]^(١) هو فيها إنية، أعنى الحال التي هو فيها [ما]^(٢)؛ والجرم لا يسبق الحركة، كما أوضحنا؛ والجرم لم يسبق مدة تعدّها الحركة؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية؛ فهي معاً؛

فكل تبدل بفاصل^(٣) مدة، والمدة المفصلة هي الزمان؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل، إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصل أي إلى مدة مفصلة، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك؛

فإن أمكن [غير]^(٤) ذلك، فإن خلف^(٥) كل^(٦) فصل من الزمان فصل بلا نهاية؛ فإذا^(٧) يتناهى^(٨) إلى زمان مفروض، أبداً، لأن لا نهاية [له] في

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير في فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقا لكتاب في الفلسفة الأولى ص ١١٩، ١٢٠، ومعنى قوله « الحال التي هو فيها ما » الحال التي هو فيها شيء موجود

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) زيادة بطلبها المعنى — راجع الفلسفة الأولى ص ١٢١

(٥) غير مشكولة، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً و ظرفاً — لكن مع تغيير في ضبط مايلي.

(٦) هذه مفعول تخالف — قارن الفلسفة الأولى ص ١٢١.

(٧) في الأصل: فإذا

(٨) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب مايجده

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو^(١) مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفاً^(٢) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدود معلوم^(٣) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة^(٤) .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمن المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله . وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ولا يُؤتى على آخرها ، فإنه لا يُقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهى إلى زمن محدود ، بته — والانتهاؤ^(٥) إلى زمن محدود موجود ؛ فليس الزمان متصلاً^(٦) من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية^(٧) .

وليس ممكناً أن يكون جرمٌ بلا مدة ؛ فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنّية الجرم متناهية ؛

== في الفلسفة الأولى (س ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذاً لا ينتهى أو : فإذاً يُنتهى (لا تنتهى) .

- (١) في الأصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الأولى ص ١٢١
- (٢) في الرسالة السابقة متضاعفاً ، وراجع ما تقدم ص ١٢١
- (٣) لعله يحسن أن نقرأ : معلومٌ ، أى : زمان معلوم محدود .
- (٤) النص في هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لا نهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا ينتهى حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناهي ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهياً ؛ وهو تناقض

(٥) في الأصل : والا ينتهى — والتصحيح بحسب ص ١٢٢ مما تقدم

(٦) في الفلسفة الأولى : فصلاً

(٧) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تنهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لأوله له ، فالتناهي لفرضنا نقطة معينة منه فانه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع ما لا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة العينة فللزمان أول

فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يزل ، فالجرم إذاً مُحْدَثٌ اضطراراً ؛ والمُحْدَثُ مُحْدَثٌ الحُدُثِ ، إذ الحُدُثِ والمُحْدَثُ من المضاف ؛ فالكل مُحْدَثٌ اضطراراً عن ليس^(١) .

والمُحْدَثُ لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً^(٢) في حال واحدة لجمعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشئ الذى يعمه شئٌ واحد إنما يتكرر [ب] أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، فقيمهم فصولٌ كثيرة ؛ فهم مركبون مما عنهم ومن خواصهم ، [لا] أعنى بالكل واحداً^(٣) دون الآخر ؛

والمركبون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعلٌ ؛ فإن كان الواحد^(٤) فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعلٌ^(٥) الكثير كثيرٌ دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات المبحدين . علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل المخلوق موجودة ، وليست فيه بته ، ولأنه مُبدِعٌ وهم مُبدَعون ، ولأنه دائمٌ وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم^(٦) .

فلاحظْ هذه المعاني ؛ أيها الأنح الحمود ! بعين عقلك ، واقتنّبها لحياة نفسك الزكية ، وصابرْ نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تفص بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرْتفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

- (١) هكذا في الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فالكل مُحْدَثٌ اضطراراً عن ليس
- (٢) في الأصل : اشتراك
- (٣) في الأصل : واحد
- (٤) لعله يقصد : العلة الأولى الواحدة
- (٥) هكذا في الأصل — ولعلها فاعل
- (٦) بين السطرين — في الأصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فني —

عن البصرة ظلام الجهل . وعند ذلك تسمو نفس الباحث عن شرب كدر العُجب
وعن الفخر الركيك الذى لا عماد له ، وتستوحش من تولوج ظلام الشبهات ،
وتتحرر من الحيرة المشوشة ، وتعرف ما ينبغي أن تطلب وما ينبغي ألا تطلب .

* * *

بعد هذه المقدمة التى يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوع البحث فى كتابه فى
الفلسفة الأولى ، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة فى ارتقاء درج علم الفلسفة
الأولى الشائخة البناء والمغامرة فى بحرهما العميق المتلاطم — نجدد كأنه يومئ إلى
أنه قد اضطر إلى أن يسعف « أبناء الحق » بشيء فى ذلك مُيسر مفهوم ، وأن
يتغلب — تحقيقاً لهذه الغاية — على داعية التمسك بالواجب الأكبر ، وهو الاهتمام
بإستيفاء الكلام والبلوغ فيه إلى الأعماق .

وبعد أن يمهّد للموضوع بالكلام على أنواع الحركة ، وعلى أن كل حركة
إما أن تكون ذاتية ، من ذات الشيء ، لا تفارقه إلا ويفسد ؛ وإما أن تكون
عرضية ، ليست من ذات الشيء ، تفارقه فلا يفسد — ينتقل إلى الكلام عن
علة حركة الكون والفساد .

وقبل أن يدخل فى ذلك يتكلم عن الملل الأربع الطبيعية ، ويشير إلى أنه
يريد البحث عن علة واحدة منها — هى العلة الفاعلة ، لأنها هى الأساسية ،
ويقسمها إلى علة بعيدة كراعى السهم ، وقريبة كالسهم القاتل .

والعلة الفاعلة البعيدة فيما يتعلق بالكون والفساد فى هذا العالم هو الذات
الإلهية ، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ؛ وهذا واضح من الناحية
الفلسفية ، وهو الفكرة الأساسية فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام . الخ
(ص ١٨٢ — ١٨٤ مما تقدم) .

أما العلة القريبة فهى التى يحتاج تعيينها إلى بيان .

يذكر الكندى أنه فى كتبه فى الطبيعيات قد بين :

١ — أن الكون والفساد يكون فى ذات الكيفيات المتضادة ، وأن

الكيفيات الأوائل هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس .

كتاب الكندى

فى

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندى ؛ لأنها تتضمن آراء أساسية من
فلسفته وآراء أخرى جريئة طريفة ، تبين سبق الكندى لمفكرى عصره بكثير
وتظهر تفكيراً مصطبغاً ، من بعض الوجوه ، بالصيغة الحديثة .

وأغلب الظن أنها موجهة للخليفة المعتصم أو لابنه أحمد ، تلميذ الكندى ،
كما نلاحظ من ديباجة الافتتاح .

يؤكد الكندى فى أول كلامه ما يفرضه الضرورة العقلية وما عبّر عنه أهل
الرزانة والاتزان من الفلاسفة والعلماء ، وهو أن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من
الظواهر الكونية أوضح دليل على وجود المدبر الأعلى الواحد الذى هو الموجود
الحق ، وعلى تديره المحكم ، وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل
الأول لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه مُخرِج كل
شئ من العدم ومرتب ما فى الكون بعضه عللاً لبعض ؛ لأن « فى نظم هذا
العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه
لبعض ، وإتقان هيئة الكل على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل
فساد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أنقن تدير » .

وهذا — عند الكندى — يكون بالنسبة للمفكر المتدبر الذى قد أشرق نور
العقل على حواسه ، فأناهاها ، واتصلت مُعطيات الحس — عنده — بالعقل المتصرف
فيها الحاكم عليها ، وكان مطلبه الوصول إلى الحق ، متخذاً من عقله حكماً مركباً —
عنده — فيما يقوم بينه وبين نفسه من خلاف ؛ لأن نور العقل هو الذى يبدد

٢ — وأن الجزم الأقصى للعالم ، وهو الممتد من خفيض فلك القمر إلى نهاية العالم ، ليست له هذه الكيفيات ؛ فهو لا يعرض فيه الكون والفساد .

٣ — وأن مادون فلك القمر مملوء بالناصر الأربعة ، كرات بعضها في داخل البعض : النار في أعلى ويلبها الهواء ، وهما يتحركان إلى أعلى — أى نحو خارج العالم ؛ ثم الماء والأرض ، وهما يتحركان إلى أسفل — أى نحو مركز العالم ؛ والأرض مركز العالم ، وأجزاءها تتحرك نحو المركز .

٤ — هذه الناصر الأربعة ليست كائنة فاسدة في جملتها ، بل هي تكون وتفسد في بعض أجزائها فقط .

٥ — الكائنات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات ... الخ كائنة فاسدة في جملتها ، والباقي منها هو صورها النوعية .

٦ — الناصر وما تركب منها — أغنى الكائنات الأرضية — داخلية في الزمان والمكان والحركة المكانية .

بعد كل ما تقدم يبدأ الاستدلال الحقيقي :

إن العلة القريبة للكون والفساد في أجزاء الناصر لا تخلو من أن تكون (١) منها فقط ، أو (٢) من غيرها ، أو (٣) بعضها ، منها ومن غيرها .

فإن كانت منها فقط فإنها إما أن تكون :

أ — واحداً منها ،

ب — بعضها ، أى أكثر من واحد منها ،

ج — كل منها علة الكون والفساد في غيره ،

فإن كان أ أو ب هو الصحيح ، فلا بد أن يكون الذى هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد ؛ وهذا ضرورى ؛

ولكن ليس من الناصر واحداً إلا وهو فاسد في بعض أجزائه على الأقل ؛ وإذن فليس يمكن أن يكون أحدها أو بعضها علة الكون والفساد .

وإن كان ج هو الصحيح ، فكل واحد علة لها كلها ، وهو في الوقت نفسه معلول لها كلها ؛

لكن بما أنها كلها تلتقي بسطوح كرية ، فلا بد أن يحصل هذا الفعل والانفعال بينها عند حدودها المشتركة بينها التي تماس فيها ، أو في غير حدودها المشتركة ؛

وفي الحالة الثانية يجب مثلاً أن تتحول الكرة العليا ، التي هي النار ، هواءً كلها ، بفعل أجزاء الهواء العليا على الأقل ؛ كما يجب أن تتحول كرة الهواء تاراً بتأثير النار ؛

وهنا نصل إلى نتيجة شنيعة ، وهي أن تصير كل من كرتي النار والهواء تاراً وهواءً في وقت واحد ؛

وهذا يصدق أيضاً ، لو طبقنا القاعدة في بقية الناصر .

أما في الحالة الأولى فإما : (١) أن يكون الفعل والانفعال في كل أجزاء الحد المشترك ، أو (٢) أن يكون في بعض أجزائه دون بعض ؛

ففي الحالة الثانية يجب أن تكون أجزاء كل عنصر مختلفة بالطبع ، لأن بعضها يفعل وينفعل دون البعض الآخر ؛ وقد كان للفروض أنها غير مختلفة بالطبع — وهذا تناقض ؛

وفي الحالة الأولى يجب أن تتحول كل طبقة إلى طبيعة التي تليها ، وننتهي إلى التناقض الشنيع المتقدم ؛

وإذن لا بد أن تكون العلة الفاعلة للكون والفساد في الناصر : إما من غيرها ، وإما من غيرها ومنها في وقت واحد .

وهنا يعود الكندي من جديد إلى علم الطبيعة ، فيذكر أن الحركة هي التي تحدث الحرارة في الناصر وما تركب منها ؛ والناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالماشية ؛

لكن الذى يماس آخر الناصر ليس له الكيفيات المعروفة . ذلك لأن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع الناصر الأربعة ، وهذا ما يخص الكندي لإثباته رسالة مستقلة ، كما سنرى — فهي إذن لا تقبل منه إلا أثر الحركة .

وهذا الفلك الأقصى يشتمل على أجرام — أو أشخاص، كما يقول الكندي — مختلفة في ذواتها وحركاتها وقربها وبعدها؛ وتبعاً لذلك تختلف الآثار في العناصر.

ولما كان من المقرر عند فيلسوفنا «أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية»، فإنه يستطرد إلى الكلام في الفوارق بين سكان مختلف المناطق الثلاث الكبرى: الحارة والمعتدلة والباردة، وفي تحليل هذه الفوارق البدنية والخلقية والعقلية والعملية، ويرد ذلك إلى فعل الأشخاص العالية، لكن لا بحسب طبائع الأشخاص العالية وخصائصها، بل على أن الأمر يجري على قانون طبيعي وبحسب نسبة كمية رياضية، مما يكون له أثره في الكائن الحي منذ أول نشوئه.

وإذا كان هذا واقعاً في الأبدان وما يلحق أمرجتها، وهو الأمر الأوضح، فإن المجال يفتح أمام الكندي للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية — بإرادة الخالق — فيما هو أطف وأغمض مما يلحق الكون من ناحيتيه الطبيعية والنفسية، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة القاسدة — يرجع إلى ذلك بإرادة الله؛ وهذا — إذ أصبح فهمنا له، وهو ما تؤيده الرسالة التالية — رأى غريب وجري للغاية، لولأن الكندي يرد الكل أخيراً إلى إرادة الله.

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام في السرعة والقرب والبعث من الأرض، ويرجح تأثير بعضها على البعض الآخر، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام فعلاً فيما على الأرض؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها في إحداث الحر والبرد ونحوها وما ينشأ عن ذلك من مناطق مناخية تختلف في العمارة وأحوال الحرث والنسل، بحيث لو كانت حركتها على نحو واحد لما كانت الفصول ولا كان كون ولا فساد، ولبطلت صور هذا العالم جميعها؛ وهو يبين أيضاً ما للقمر من تأثير متنوع، وإن كان تصور الكندي للمسألة تصوراً يناسب المعارف الفلكية في ذلك العصر.

على أن الكندي يوسع حدود نظريته في تفسير الكون والفساد بحركات الأشخاص العالية، فيجعلها — إلى جانب شمولها لأبدان الأجناس ولأخلاق النفس

وعاداتها وإراداتها على قدر المزاج العام للنوع والخاص للأفراد — شاملة لتفسير التاريخ وظهور الدول، بسبب ما يظهر من هم وإرادات جديدة في الدهور المختلفة. وهكذا يذهب فيلسوف العرب في تحليل الحوادث الكونية بوجه عام مذهباً شبيهاً — من وجه ما — بالمذاهب العلمية في القرن التاسع عشر؛ لكنه، وهو الفيلسوف العالم، لا يمكنه أن يؤسس كل شيء إلا على فعل العلة الأولى.

وينتهي أخيراً إلى أن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض هي حركة الأشخاص العالية على ما هي عليه بالنسبة للأرض، هذه الحركة المرتبة بإرادة الله على نحو يؤدي إلى ما نشاهد.

وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً آخر، قلنا إن الكون العلوي أشبه بآلة كبيرة في يد الإرادة المبدعة، تفعل بها ما في الكون الأدنى.

وتنتهي رسالته بالإشارة إلى ما في الكون من إتقان وتديير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال وإلى أن العالم في جملة — عند «ذوى العيون العقلية الصافية» — قطعة فنية منسجمة البناء، تدل على قدرة باريها وعلمه وحكمته. والوصول إلى هذا التصور للكون هو ثمرة علم الطبيعة أو «علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية».

فما أشبه الكندي — أخيراً — بعلماء الطبيعة في القرن العشرين، الذين يتوصلون من المادى المنظّم إلى الملل العقلية. فذهبه جبرية كونية، لكنها في يد الإرادة المبدعة عن علم وحكمة.

ومن أسف أننا ليس عندنا من هذا الكتاب القيم إلا الفن الأول؛ ولكن الفكرة التي فيه كاملة.

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله

كتاب الكندي

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك، يا ابن السادة الأخيار، والأئمة الأبرار، منار الدين، والجوهر الثمين، وصفوة العالمين، وخيرة الله من الناس أجمعين، في أسعد حال وأظهر أفعال! وكفالك جميع المهمات وأهلكم فعل الخيرات!

إن في الظاهرات لاحواس، أظهر الله لك الخفيات، لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول، أعنى مدبراً لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوّناً لكل مكوّن، وأولاً لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة [ب] أضواء عقله، وكانت مطالبه^(١) وجدان الحق وخواصه [٢]، الحق، وغرضه الإسناد^(٣) للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكي^(٤) عنده — في كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف^(٥) الجهل، وعافت نفسه مشارب عكر العجب، وأنفتحت من ركافة معالجة الفخر^(٦)، واستوحشت من توجّ ظلم الشبهات، وخرجت

(١) في الأصل: مطالبه

(٢) يابض في الأصل

(٣) غير منقوطة، ويمكن أن تكون تحريفاً عن: الاستناد، أو عن: الإرشاد، وبها

كلها يتم المعنى

(٤) في الأصل: المزكا، والجملة التي هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على: من — قبل ذلك

(٥) السجف يفتح السين وكسرهما وسكون الجيم، وجمعها سجوف وأسجاف، بمعنى الستة؛

وأسجف الليل (وأسدف) بمعنى أظلم. أما السدف بتحرك الدال فهو الظلمة، والسدفه

ضم السين وسكون الدال هي الستة، وسواد الليل

(٦) غير متبينة تماماً في الأصل

من الوقف^(١) على غير تبيين، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجد وتضيع ما تجد؛ فلم تضاد ذاتها ولم تعصب لأضدادها.

فكن كذلك، كان الله لك ظهيراً، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس! يتضح لك أن الله، جل ثناؤه، وهو الإتيّة^(٢) الحق، التي لم تكن ليس، ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أينس^(٣) أبداً، وأنه هو الحى الواحد الذى لا يتكثر بثة، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا متمم لها، والمؤيس^(٤) الكل عن نيس، والمصير بعضه لبعض أسباباً وعلا، كالذى اتضح في أفولنا في الفلسفة الأولى من هذه السبيل التي إيضاحها لك؛

فإن في نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وإتقان بعضه بعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته^(٥) على الأمر الأصلى في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أنقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعاً من المضاف؛

ولولا ما يعرض في إسعافك — أسعفك الله بجميع الخيرات! بما سألت من إظهار وحدانية الله، جل ثناؤه، وعظم قدرته، وإتقان تدبيره، وسعة حكمته، وفيض

(١) الكلمة هكذا في الأصل — وفي اللغة وقف في المسألة ارتاب فيها، ومنه وقفة الرب؛

وكله فلان فأوقف يعنى أمسك عن الحجة عيباً؛ والوقفان المحجم عن القتال (فأكنت وقافاً

ولا طائش اليد)؛ والوقف بمعنى المنع والتأخير والسكوت — ولا شك أن في هذا ما يجمل

لبارة الكندي أكثر من وجه

(٢) يعنى الموجود الحق، والكندي يستعمل كلمة الإتيّة بمعنى النىء الموجود راجع أيضاً

من ٩٧ وما بعدها مما تقدم

(٣) الأيس الموجود راجع من ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم. وقد تركت كلمة أينس كما في

الأصل، لأنه جائر

(٤) أنظر ما تقدم من ١٨٢ — ١٨٣

(٥) في الأصل: هيته

جوده ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا تَوْقُلَ^(١) جَرَجَ^(٢) الفلسفة الأولى الشائخة ، والعموم في أدنى لجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها^(٣) مهرة النواتية^(٤) إلا بأتمن عدة وأكمل نجدة ، لكان^(٥) الشغل بتنظيم ما نتناول^(٦) ورُمّت تميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك^(٧) وما^(٨) تدعو إليه نفس تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنح من حيث صلح ؛ ومُعْطَى كل قوة نسأل^(٩) تسهيل سُبُل ما نقصد^(١٠) ، من إنارة الحق لنا وتأبيدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأفاويل البرهانية أن كل حركة إما أن تكون مكانية ، أو ربوية أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كونا أو فسادا .

فالمكانية [هي تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط]^(١١) .

والحركة الربوية هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهي إليها .

والحركة الإضمحلالية ضد الربوية في الذات والحد ، أعني أنها التي تقصر^(١٢) نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي إليها .

(١) قل في الجبل وتوقل وقلا وتوقلا سعد ، ومنه توقل في مصاعد الشرف

(٢) في الأصل : درجة ، وهي مصححة : درج . (٣) ، (٤) غير منقولة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) في الأصل : تناول بدون قط ، ولعل الصوت : ماتناول ورمت

(٧) يعني من اسعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها معطوفة على الأشياء أو على ما في ماتناول

(٩) في الأصل نسل بدون قط — وقد رجحت أنها نسال ، لأن الناسخ يسقط الهزات

المتوسطة عادة

(١٠) غير منقولة

(١١) ما بين القوسين المضمحل قد سقط من الناسخ بلا شك ، لأن ما بعد كلمة المكانية

(أعني الحركة المكانية) لا ينطبق على تعريفها ؛ وقد قلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى

ص ١١٧ — فaron تعريف الحركة المكانية في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٤ ما تقدم

(١٢) غير منقولة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان في الأصل كلمة على بعد ذلك

فصحتها بكلمة عن

والحركة الاستحالية هي التي تكون ، والشيء هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحبا لسفر أو لمرض أو لغير ذلك .
والحركة الكونية والفسادية هي التي تنقل الشيء عن عينه^(١) إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دما ، فهذه الحركة تُلْقَى^(٢) الدم كونا وتُلْقَى الشراب فسادا ، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية ؛

أعني بالذاتية التي تكون من ذات الشيء ؛

وأعني بالعرضية التي ليست من ذات الشيء ؛ وأعني بالكون من ذات الشيء ما لا يفارق الشيء الذي هو^(٣) فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحى التي لا تفارق الحى إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حى ؛

وأعني بما ليس من ذات الشيء ، ما يفارق الشيء ولا يفسد جوهره^(٤) ، كالحياء في الجرم ؛ فإن الجرم الحى قد تفارقه الحياء ، والجرمية ثابتة على حالها ، لم تقصد .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الكونية الفسادية فنقول :

إننا قد بينا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية^(٥) أن العلل الطبيعية إما أن تكون :

عنصرية ، وإما صورية ، وإما فاعلة ، وإما تامة ؛

أعني بالعنصرية عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء ، كالذهب الذي هو عنصر الدينار الذي منه كون الدينار ؛

وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار ؛

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقي من الأمر نصبا ، يعني أصاب منه ووجد فيه ، ولُقِيَ فلان ألقى من الضر .

وهو مُلْقَى أى ممتحن لا يزال يأتيه المكروه

(٣) في الأصل : هي

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن « يفسد » فعل متعد ، ومنقوله جوهر ؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع في هذه ، الرسائل التي بين أيدينا ص ١٠١ ، ١٦٩ ، مثلا ، والرسالة التالية .

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار الذى وحد^(١) صورة الدينار بالذهب ؛ وأعنى بالتامة ما له أحد^(٢) الصانع صورة الدينار بالذهب ، التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب به .

فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فإن علل كون كل كائن وفساد كل فاسد هى هذه الأربع العلل التى ذكرنا .

فنعول إن كل كائن فى عنصر ما ، فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هى عنصره الذى كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصر ، لم يكن ولم يفسد ، لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعتقد الكون والفساد .

وأما العلة^(٣) الصورية فصورته التى باتحادها^(٤) بعنصره كان الكائن منها ، أو بفارقها لعنصره كان الفاسد منها .

فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا ؛ فهى مطلوبنا ، ووجدانها إنما نجد العلة التامة ؛ لأن العلة التامة إما أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعنى ملحمة^(٥) له إلى الفعل^(٦) ، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها ، أعنى أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء ، وأنها إنما فعلت لأنها لا يغير^(٧) ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، وكانت هى التامة ، فالتامة غير موجودة ، وما فوق []^(٨) موجود وهو أيضاً غير موجود^(٩) ، لأن ما لا يوجد لم يحد^(١٠) ، وما لم يحد ما فوقه وما لم يحد ،

- (١) ، (٢) غير منقولة فى الأصل ؛ وقد كان يخطر بالبال أن الكلمتين يمكن أن تقرأها : أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هى التى عينت القراءة
- (٣) فى الأصل : علة (٤) غير منقولة
- (٥) فى الأصل هكذا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعنى الفاعل
- (٦) فى الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك
- (٧) يعنى بكلمة « لا يغير » أن العلة بذاتها علة ، لا يغيرها
- (٨) يباين صغير فى الأصل ، وكذلك بعد كلمة بوجود ، ولا يقابله شيء فى الغالب
- (٩) لعله يعنى أن العلة التامة إن كانت هى الفاعلة ، فإن التامة موجودة ، وهى الفاعلة ؛ وهى غير موجودة ، لأنها هى الفاعلة
- (١٠) غير منقولة ولا مشكولة ، لاهى ولا نظائرها بعدها

فليس بموجود ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، لم تكن العلة التامة موجودة^(١) . والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة ، وإما أن [تكون]^(٢) بعيدة :

أما العلة الفاعلة البعيدة فكالراى بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالراى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة ؛ فإن الراى فعل حفز^(٣) السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل^(٤) الحى يجرحه إياه ، وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسّة ؛

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد ، وكل نحسوس ومعقول ، فقد أوضحنا فى كتابنا فى الفلسفة الأولى أن العلة الأولى ، أعنى الله ، جل ثناؤه ، المبدع لكل ، والمتعمم لكل ، علة العلل ، ومبدع كل فاعل^(٥) . فلنبحث الآن عن علة كل كائن وفاسد الفاعلة القريبة ، ليتضح لنا كيف التدبير الكلى بالحكمة السابقة الآلية^(٦) ، فنقول :

إنه قد اتضح فى الأقاويل الطبيعية^(٧) [أ] أن الكون والفساد إنما يكون^(٨) فى ذوات الكيفيات المتضادات ، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس [هى] أوائل الكيفيات المتضادة ، [ح] وأن الجرم الأقصى من العالم ، أعنى ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لاجار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس ، وأنه

- (١) هذه الجملة هى نتيجة الكلام ، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هى التامة وكانت الأولى غير موجودة فالثانية أيضاً غير موجودة
- (٢) زيادة سقطت من النسخ ، لاشك .
- (٣) فى الأصل غير منقولة — وفى اللغة حفزه دفعه من خلفه ، وحفزه بالرمح طعنه ، وحفزه النفس أجعله ، والقوس الحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم
- (٤) فى الأصل : مثل ، وهو خطأ فى النسخ ، لاريب
- (٥) انظر ص ١٦٢ . ويظهر أن السكندى يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه ، وعلى كل حال ليراجع الفارى ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم ، وكذلك أول هذه الرسالة
- (٦) فى الأصل : الإلاهية
- (٧) يجد الفارى شيئاً من الآراء التالية فى رسالة السكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة
- (٨) الفعل مفرد ، لأن المؤلف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى

لا يعرض فيه الكونُ والفساد أيامَ مدة زمانه الذي صير^(١) الله، جل ثناؤه، له. وأن الكون والفساد إنما يكون فيادون فلك القمر؛ [و] وأن مادون فلك القمر أربعة عناصر عظام هي: النار، والهواء، والماء، والأرض، وما هو مركب منها؛ فإن هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسدة بكليّتها، بل يكون من كل واحد أجزاءً إلى غيره منها^(٢) وتفسد [من غيره إليه] ^(٣) أجزاء؛ فأما الأشخاص بكليّتها^(٤) فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صير^(٥) الله جل ثناؤه، لها. وأما المركبات منها، أعنى الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك، فكائنة فاسدة بكمال أشخاصها؛ وأما الباقي منها كبقاء العناصر [فهو] صورها، كالإنسانية والفرسية والشجرية والمعدنية؛ [هـ] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها^(٥) يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية؛ فإن [و] ^(٦) الفلك مكان^(٧) لكليّة هذه العناصر الأربعة والمركبة منها؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك؛ [ز] وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركةً طبيعية إلى مواضعهما، وأن موضع النار ما بين [حضيض الفلك] ^(٨) إلى ذروة الهواء، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء، وأن^(٩) موضع الأرض والماء ما بين حضيض الهواء إلى مركز الكل؛ [ح] وأن^(١٠) حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية [هي] إلى وسط الكل؛ وأن^(١١) الأرض بكمالها واقعة في مركز الكل، وأجزاءها تتحرك^(١٢) إلى مركز الكل؛ [ط] وأن سطح كل واحد من النار

(١) الضمير، الذي هو مفعول يعود على الزمان، محذوف

(٢) الكلمة في الأصل موجودة، ويمكن الاستغناء عنها

(٣) زيادة للايضاح

(٤) في الأصل: كليّتها، وتصحيحها بحسب ما تقدم وما سبل

(٥) في الأصل: مما — والغالب أنها تحريف

(٦) يباين قليل في الأصل

(٧) في الأصل: مكانا

(٨) يباين في الأصل

(٩)، (١٠)، (١١) في الأصل: فإن

(١٢) في الأصل: تحرك

والهواء، أعنى الذي في ذروته^(١) وحضيضه كُريّان^(٢)، وسطح الأرض والماء معا والمركبات كُرى في الحس؛ فنقول الآن:

لاتخلو^(٣) علة الكون والفساد الكائن في أجزاء العناصر الأربعة القريبة^(٤) من أن تكون منها أو من غيرها، وإما أن يكون أحدها علة ذلك، أو بعضها، منها ومن غيرها معاً؛

فإن كانت منها فقط، فإما أن يكون أحدها علة ذلك أو بعضها علة ذلك، أكثر من واحد؛ أو كل واحد منها علة ذلك في غيره؛

فإن كان واحداً منها علة ذلك أو بعضها أكثر من واحد، كان الذي هو علة — واحداً كان أو كثيراً^(٥) — غير فاسد منه شيء بته؛ وليس منها إلا وقد تفسد منه أجزاء وتكون، كثيرة؛ فهو^(٦) كائن فاسد الأجزاء، وهو لا كائن ولا فاسد الأجزاء — وهذا خلف لا يمكن؛ فليس يمكن أن يكون علة الكون والفساد بعضها، لا واحداً ولا كثيراً^(٧)؛

وإن كان كل واحد منها علة كون وفساد الباقية، فكل واحد منها علة كليهما ومعلول كليهما؛

وكليهما متلاقية بسطوح كريمة؛

فإما أن يكون كون الهواء من النار والنار من الهواء في فصولها^(٨) المشتركة؛

وإما في غير فصولها المشتركة؛

(١) كدورته في الأصل

(٢) كُرى نسبة إلى كرة

(٣) في الأصل: تخلوا

(٤) صفة لعل

(٥) في الأصل: واحد، وكثير

(٦) في الأصل: وهو

(٧) هكذا في الأصل — وهو جائز لنة

(٨) يعني الحدود الفاصلة بينها

فإن كان في غيرها فصولها ، كانت النارُ تنفعل هواءً في جزء منها لا يماسه الهواءُ ؛

فيجب إذن أن يستحيل كل جزء من النار بُعْدُهُ ^(١) من سطح الهواء بُعد ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كَرَّةً بُعْدُهَا من سطح كرة الهواء بُعد واحد ^(٢) ، وسمكها سمك واحد ^(٣) ، وإلا كان بعضُ الهواء له قوة أن يُحِيلَ النارَ ، وبعضه لا قوة له على ذلك ؛ فيكون الهواء الذي في نهاية كرة الهواء ليس بطبيعة واحدة ، أو تكون العلة في اختلافه ^(٤) غيره ؛ والهواء بطبيعة واحدة ^(٥) ، فإن كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحال من النار كرة واحدة ، بُعْدُهَا من سطحه بُعد واحد ^(٦) لا يختلف ، فصيرها ^(٧) هواء .

وكذلك تفعل النار بالهواء ، فتكون أكرُّ كثيرة ، بعضها محيطٌ ببعض ، بين كل [اثنين؟] ^(٨) منها هواء ، ويجب بهذا أن تُحِيلَ كل واحدة من الأكر من مجاورتها كرةً على بُعد واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرة النار] ^(٩) والهواء ، كل واحدة منها ناراً كلها وهواءً كلها ^(١٠) بالفعل ؛ فيكون كل واحد منها هو هو ، وهو غيره معاً — بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم باقي العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والذي فرضنا أن الفاعل فيه ليس غيره ،

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون — وهي ^(١١) عِلَلُ الكون والفساد ،

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) في الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) في الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النص ، وإنما أن يكون قد سقط شيء قبل كلمة بطبيعة ، وإما أن تكون الباء التي فيها زائدة

(٦) في الأصل : بعدا واحدا

(٧) في الأصل : فصيرها

(٨) يائض قابل في الأصل

(٩) محلها يائض في الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك — الفساد ^(١) والكونُ منها في غير فصولها المشتركة ؛ فإن كان في فصولها المشتركة فإما أن يكون في كل الفصل المشترك ، وإما في بعضه دون بعض ؛

فإن كان ذلك في بعضه دون بعض ، وجب — إن [كان] المفروض أنه ليس لها علة غير ذواتها — أن تكون مختلفة بالطبع ؛ وقد تقدم ، كما ذكرنا ، أنها ليست مختلفة بالطبع ؛ فبقى إذن أن يكون ما يلي فصلها المشترك من النار كرة هواء ، سمكها واحد ، ومن الهواء كرة نار سمكها واحد ، فتكون إذن — كما قدمنا — أكر كثيرة ، بعضها يحيط ببعض متصلة : نار بهواء ، ويجب أن يؤثر كل واحد منها فيما يليه ذلك الأثر ، حتى تصير كل واحدة منها ناراً كلها بالفعل معاً ، وتكون كل واحدة منها هو هو وهو غيره معاً بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم سائر العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والمفروض أن العلة الفاعلة فيه الكون والفساد لا غيره ^(٢) — وهذا خلف لا يمكن ؛

فليس كل واحد منها علة كون كل واحد منها وفساده القريبة ^(٣) ؛ فلم يبق إلا أن يكون علة ذلك فيها من غيرها أو منها ومن غيرها معاً ؛

فعله ذلك من غيرها إذن واجبة اضطراراً على حال : إما معها وإما مفردة .

وقد تقدم في الأفاويل الطبيعية أن الحركة تحدث في العناصر وما رُكِبَ

من العناصر الحرارة ، بالأفاويل المقبولة ؛ فالعناصر إذن إما أن تقبل الانفعال

بالحركة وإما بالمماسّة ، والمماس لاخرها ^(٤) لا بحار ^(٥) ، ولا بارد ، ولا رطب ،

ولا يابس ؛ فإما تقبل من مماسته إذن أثر الحركة . والمماس له ^(٦) مختلف الأشخاص

وحركة الأشخاص والموضع ؛ لأن بعضها أعظم ، وبعضها أصغر ، وبعضها أبطأ ،

(١) اسم كان

(٢) الضمير هنا — وقبل ذلك — على التذكير ، وهو يعود على العناصر

(٣) صفة لعله

(٤) يقصد لأعلاها وأبعدها عن المركز

(٥) هكذا في الأصل

(٦) يقصد المماس لأعلى العناصر ، وهو الأجرام السماوية

وبعضها أسرع ، وبعضها أبعد ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات ^(١) منها في السرعة والإبطاء ، إذا أضيف إلى ذاته ، وفي العلو والهبوط والبعد والقرب . ونجد الأشياء التي تفعل بالحركة حرارة في غيرها ، تفعل ذلك كلما عظمت وقربت وأسرت وهبطت إلى الموضع أشد ^(٢) .

فإذن علّة حدوث الحرارة في العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية ، فتختلف الآثار في العناصر بأمكانة أجزائها من أجرام العنصر الأول ، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء وكثرة المتحركات عليها وقتها .

فإذا تحركت على جزء منها أجرام أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم ، ^(٣) اشتدت حرارة ذلك الجزء ؛ وإذا عدم جزء ذلك ، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات ، وقفت الأرض والماء على طباعهما ، وهو البرد .

فأما الهواء المحيط بنا فليس بهواء نقي ، بل ممتزج بالماء والأرض ، فنزل ذلك لغلبة المائية والأرضية عليه في هذه الحال ؛

وقد تقدم في الأفاويل الطبيعية أن الكيفيات الفاعلة الأولى هي الحر والبرد ؛ فأما الرطوبة واليبس فتفعلتان ^(٤) ، فتحي بدت الأشخاص السماوية عن سمت من الأرض غلب ^(٥) برد ، ومتى قربت سميت ، فحدث ما يلحق الحر والبرد من الرطوبة واليبس ، وحدث من هذه الكيفيات الأربع باقي الكيفيات ؛ [و] على قدر تقصير وإفراط كل واحد منهما يحدث شيء ^(٦) .

وموجود أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف

(١) هكذا في الأصل — والمعنى يحتمل وجوها

(٢) صفة لمقدر من الأفعال المتقدمة

(٣) صفات لمقدر من تحرك

(٤) في الأصل : فتفعلتين

(٥) في الأصل : وغلب

(٦) في الأصل : شيئا — ولو اسقطنا الواو التي زدناها للإيضاح ، لأمكن مع شيء من التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعديا فاعله الكيفيات ومفعوله شيئا ، كما في الأصل

باختلاف الأشخاص العالية ، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا ؛ فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار ^(١) ، لشدة الحر بتردد الشمس هناك في السنة مرتين ، وأنها مسامتة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل ^(٢) أهلها سوداً كالشيء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة متقطعة ^(٣) ، كالشعر إذا قرب من النار ، فأسرت إليه ؛ وتدقق ^(٤) أسافلهم ، أعنى أطرافهم ، وتفرطح آنفهم ^(٥) ، وتعظم ^(٦) وتجحظ أعينهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لانبجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم ؛ ويشتد غيظهم وكنبهم ^(٧) لإفراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم ؛

ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالي ، لشدة برد البلاد ، ضد ذلك ، كصغر أعينهم وشفاههم وآنفهم ، وتبيض ألوانهم وتسبط ^(٨) شعورهم ، وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، فتتحصر الحرارة في قلوبهم ^(٩) ، فيكونون ذوى وقار وشدة قلوب وصبر وبرد ^(١٠) على الشبق ^(١١) ؛ فيكثر فيهم ^(١٢) العفاف والمتوسطون ^(١٣)

(١) يقصد خط الاستواء (٢) يقصد تجعل

(٣) قط الشعر بتشديد الطاء وقطط بكسر الطاء الأولى قططا وقطاطه كان قصيراً جعداً

(٤) هكذا في الأصل دون نقط ولا شكل ، وهي فيما أرجح فعل مضارع حذف فيه إحدى

التاءين الأولين — وكذلك في بعض الأفعال التالية

(٥) الأنف جمعه آناف وآنوف وآنف

(٦) يجوز أن تكون قد سقطت عنا كلمة هي فاعل حظام ، والا فيجوز أن تكون تعظم

لاحقة بما قبلها أو بما بعدها

(٧) كليل الرجل كلباً أصابه شبه جنون الكلاب من عض الكلب الكلب ، وكتب

فلان غضب وسفه

(٨) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل

(٩) لعله يقصد في باطنهم

(١٠) غير منقوطة

(١١) شبق الرجل شبقاً من اللحم يشم أى اتخم وسم منه ؛ غير أن الفصوص هنا هو الشهوة

الجنسية ، ففي الحديث في وصية النساء : « فليخرجن كفيلات » ، يعنى غير متطييات ، لأن

العقب يهيج الشبق

(١٢) في الأصل : فيه

(١٣) في الأصل : المتوسطين الاعتدال . ولعل الصواب : والمتوسطون ، لاعتدال الخ ؛

وقد يكون في الكلام تكرار أيضاً ، أو يكون سقط شيء

و [أهل] الاعتدال ؛ [و] لا اعتدال أمرجتهم ، يقوى ^(١) فكرهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقا ^(٢) على قدر مزاجه .

فإذن الأخلاق ^(٣) تقرب هذه الأشخاص منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها واقترانها تخلف ^(٤) منها ، وبقدر أمرجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام .

وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما ^(٥) كان أطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري ، جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلوها الأقرب ، وهي علته القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعي والكون النفساني ! ؟ لقد تَقَصَّصَتْ ^(٦) فكرتنا إذن إن جعلنا ^(٧) هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علته كوننا ^(٨) ما نرى من حركة الشمس ، البيئنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحيرة البيئنة جداً للحس ؛ فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ، ونظم بعضها إلى بعض ، وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت

(١) في الأصل : بقوا — بدون قط ، ويجوز أن تكون : تهوى ، فاعلها فكرهم .
جمع فكرة .

(٢) هكذا في الأصل

(٣) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّفَتْ

(٤) هكذا في الأصل ، بدون قط — ويجوز أن يكون سقط كلام أو تكون عبارة : تخلف منها — التي يمكن إصلاحها تخيلاً على أى حال — زائدة ، لأن الكلام بعدها يكمل ما قبله .
(٥) في الأصل : من ، وقد أُصلحت : ما

(٦) غير منقوطة . وتنقصها نبرة الياء ؛ وقد نقطتها وضبطتها اجتهداً ، على أن يكون المعنى هو أن فكرتنا ستكون قد كملت ، إن قلنا هذا الذي ليس ما يمنع منه . وربما يخطر على البال أن تكون الكلمة : قصت ، أى أننا إن متعنا هذا الذي لا مانع منه فإن فكرتنا ستكون ناقصة . ونعم لقراءة هذه الكلمة وجوه أخرى .
(٧) ويمكن قراءتها : فعلنا ، وربما تكون أيضاً تحريفاً عن قلنا ^(٨) أى وجودنا

الكون والاستحالة ، وأعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق ، وقربها من المركز ، وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علته كون ^(١) الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد (والاستحالة) ^(٢) ودوام ^(٣) صورها إلى المدة التي قدر ^(٤) لها خالقها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا فيها بين جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين في الآراء الرياضية ، وهي في ^(٥) القرب منا ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقرب الأجرام ؛ لأن القمر في البعد من مركز الأرض في بعده الأبعد نسبتته ^(٦) بنصف [بعد] ^(٧) الشمس في بعدها الأبعد ، وقدر جرمه من جرمها أقل من جزء من [] ^(٨) جزء ؛ وجرمها ، إذا أضيف إلى عظمها ، أشد قرباً من القمر ، إذا أضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهي أسرع حركة علينا من القمر ؛ لأنهما ، إن كانا مجتمعين في جزء المشرق ، دار الفلك بالشمس علينا ، يُعيدُها ^(٩) إلى المشرق في ٣٦٥ جزءاً و ٥٩ دقيقة و ٨ ثوانٍ ^(١٠) ، أكثر قليلاً أو أقل قليلاً بعدد ^(١١) ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يعيده الفلك بحركته إلى موضعه ، أعنى المشرق ، في ٣٧٣ [هكذا] درجة أقل أو أكثر قليلاً ، بمقدار ما يلزمه من التعديل ؛ وهي وإن كان زحل إنما يعود إلى المشرق

(١) الكون هنا بمعنى الوجود بعد العدم أو كون الشيء عن شيء يفسد

(٢) هذه الكلمة موجودة في الأصل فوق كلمة الفساد

(٣) معطوفة على كون ، من : غلة كون

(٤) في قدر ضمير مقدر يعود على المدة

(٥) في الأصل : وهي ، وقد ضرب عليها وكتب فوقها : ومن

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — فيجوز أن تكون : شبه أى أن بعد القمر شبه بنصف بعد الشمس

(٧) يياض في الأصل

(٨) يياض في الأصل

(٩) غير منقوطة — والفاعل هو الفلك . ويجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة

(١٠) رقم ٥ — في الأصل — صغير

(١١) في الأصل : ثوانى

(١٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بقدر

زيادة دقيقتين على ٣٦٥ ، فإنها أقرب منه وأعظم ، والسرعة متشابهة ؛ فهي أظهر الأجرام العالية فيما تحت الكون والفساد فعلاً^(١) ، فإن تقدير موضعها من الأرض في العلو والمهبوط والبعد منا والقرب ، في الفلك المائل ، وانقيادها بحركة^(٢) الفلك الأعظم ، أعني الأخذ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها^(٣) لمركز الأرض ، يدل على ذلك دلالة ظاهرة ؛

وذلك أنا نجد المواضع التي تبعد من مُنْقَلَب الشمال إلى القطب الشمالي يُفِرط بردها ، حتى لا يكون فيها حرٌّ ولا نسل ، وتقل العمارَةُ فيما قرب من تلك المواضع ؛

ونرى^(٤) المواضع التي تحت معدل النهار يُفِرط حرُّها ، حتى تقل فيها^(٥) العمارَةُ جداً ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما جاوز^(٦) ذلك نحو القطب الجنوبي ، حتى يصير في الموضع الذي يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس في حضيض أوجها^(٧) ، فتكون في قربها الأقرب من الأرض ، فإن العمارَةُ تقل فيه أولاً ، لشدة الحرِّ ، حتى يصير حرها لا يسكن بته ، لشدة تقرب^(٨) الشمس من مركز الأرض .

وكل ما^(٩) بُدع عن هذه المواضع تعدل مزاجه وحسن نسق ما فيه ، حتى ينتهي إلى الأوساط فيما بين المواضع المفرطة البرد وهذه المواضع .

ونجد نهار الشتاء لقصره وبعد الشمس فيه من سمت رؤوسنا تكثر رطوباته وبرده ، لبعده الشمس عنا وقلة ظهورها علينا وضعف جذبها الرطوبات من عندنا

(١) قبل هذه الكلمة توجد كلمة : تأثيراً ، وقد ضرب عليها

(٢) يمكن أيضاً قراءتها : لحركة

(٣) هكذا في الأصل ، ولعلها في هذه الحالة تعود على الاجرام العالية

(٤) في الأصل : نرا

(٥) في الأصل : فيه

(٦) في الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكذا في الأصل

(٩) في الأصل : وكذا

والإدفاء لموضعنا وجونا^(١) ؛ ونرى^(٢) خلاف ذلك يكون في ضد ذلك من الزمان . فلو لم يكن بعدُ الشمس من الأرض بهذا التعديل ، فكانت أعلى ، لقل استخائها لهذا الجو ، حتى تكون في موضع^(٣) ، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً يظهر ، فحمد ما على الأرض ، كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الأقطاب ، فلم يكن حرٌّ ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات ، كما يكون ذلك في هذه المواضع ؛ ولو قربت جداً ، لاحترق ما على الأرض ، ولم يكن حرٌّ ولا نسل ولا غير ذلك ، كما يوجد ذلك في المواضع التي تقرب منها [الشمس]^(٤) أكثر ؛ ولو كانت من تعديل البعد [من]^(٥) الأرض على ما هي عليه الآن ، ولم يكن []^(٦) أعني فلكه الخاص الذي يسير فيه من المغرب إلى المشرق ، وكانت حركتها في فلك معدل النهار أو بعض الأفلاك الموازية لفلك معدل النهار ، لم يكن شتاءً ولا صيفٌ ولا ربيع ولا خريف^(٧) ، وكان زمان كل موضع من الأرض زماناً واحداً ، إما صيف^(٨) أبداً ، وإما شتاءً أبداً ، وإما غير ذلك من الأزمان ، لا يختلف . ولو كان هذا هكذا لما ثبت كون ولا فساد ، ولكانت الأشياء واحدة لا كون فيها ولا فساد ، وبطلت صور الكون جميعاً ، كما نرى في اختلاف الأزمان ، فإن الصيف إذا امتد يفسد الحيوان والنبات ، وهي الأوباء^(٩) ؛ وكذلك إن قصر ، قل حرُّه ؛ وكذلك كل زمان ، إن اختلف عما له من المزاج ، حدثت الأوباء والفساد ؛

ولو كانت حركتها في الفلك المائل ، وهو على هذا البعد ، ولم تبعدْ لحركة

(١) غير منقوطة في الأصل

(٢) في الأصل : ونرا

(٣) في الأصل : حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهداً

(٤) يياض في الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى

(٥) يياض في الأصل

(٦) يياض في الأصل

(٧) في الأصل : ولا صيفا ولا ربيعا ولا خريفا

(٨) هكذا ، وقد تركتها .

(٩) الوباء كل مرض عام ، وجمعها أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحقت^(١) ظاهرة على كل موضع من وجه الأرض نصف سنة ، إذ دورها سنة كاملة ، فلم يكن لحيوان راحة ، ولم يبق من رطوبات الموضع الذي تظلم عليه نصف سنة شيء^(٢) إلا أنقذته^(٣) لأن راحة الحيوان إنما هي في ليل ونهار ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه يذبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلاً ، وبعضه بالضد .

ولو لم تكن خارجة المركز عن مركز الأرض ، لم تكن الأزمان أربعة بل زمانين ، لأن بعدها وقربها كان يكون في كل درجتين ميلها^(٤) في الشمال ميلاً واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض ، وكذلك في الجنوب ؛ فكان يكون فعلها في ميل الشمال^(٥) زماناً واحداً ، وفي ميل الجنوب زماناً واحداً ، وكانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة ، فيبقى هذان العنصران^(٥) وتستحيل الباقية إليها ، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها^(٦) ، وتلك عليها قوية^(٧) .

وإن كان حرثاً كان برداً اضطراباً ؛ وإن كان ييسر^٢ كانت رطوبة اضطراباً ، ومن تركيب الأربعة كيفيات أربعة عناصر اضطراباً ؛ فإن كانت الأزمنة اثنتين لم تكن العناصر أربعة ، فإذن يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطراباً^(٧) ، وهذا خلف لا يمكن .

وما أتقن ما هيأ الباري ، جل ثناؤه ، من كون الشمس قريباً من سمت رءوسنا ، وهي مقبلة إلينا ، علكت في الجو وبعدت عن وجه الأرض ، حتى

(١) هكذا في الأصل : والمعنى مفهوم ، وكان يخطر لي تصحيحها على نحو آخر .

(٢) في الأصل : شيئاً — وهذا يكون صحيحاً لو اعتبرنا كلمة يبق قبل ذلك فعلاً متعدداً ،

فاعله الشمس ومفعوله كلمة شيئاً

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) يعني عند ما تكون مسامتة للشمال في تغير وضعها نحوه

(٥) في الأصل : فبقوا هذين العنصرين

(٦) غير منقوطة في الأصل

(٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب

تنتهي إلى []^(١) ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهي إلى آخر الميل ، ثم تدبر إلى الاعتدال ، وهي هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل^٢ واحد^(٢) ، ليكون في [كل] ميل زمانان مختلفان^(٣) ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون^(٤) بين كل زمانين في ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين ، لثلاثا تتنافر الطوائع بتضاد جميع كيفياتها ؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ؛ فإن العلل التي تمنع الكون في المواضع التي تبعد عنها الشمس أو تقترب منها ، والمواضع التي يدوم عليها الشروق والغروب ، أو المواضع التي لا تكون فيها الأزمان على أقساطها ، هي التي تتبع ذلك ، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهنراً طويلاً أو غائبة دهنراً طويلاً أو غير فاعلة أزماناً في كل موضع بقسطه .

فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قبل خروج مركز فللكها^(٥) عن مركز الأرض []^(٦) ، أعنى في دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة ، لكون نهاية^(٧) الزمان التي بها تكون الأكوان .

وقد يوجد مثل هذا في القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحمل البخار ويبده ويلطفه ، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف ، كالذي نرى^(٨) في المحاقات

(١) يياض في الأصل ، والمعنى مفهوم (٢) في الأصل : ميلاً واحداً

(٣) في الأصل : زمانين مختلفين (٤) في الأصل : ولكون

(٥) في الأصل : فلها (٦) يياض في الأصل

(٧) في الأصل : منها ، بدون نقط — وبعدها يياض صغير ، لاشك في أنه يقابله بقية الكلمة

(٨) في الأصل : نرا .

والامتلاآت^(١)، فإن الأمطار جُلَّتْ ما تكون في المحاقات وأوائل الشهور، عند القرب من الجماعة؛ وأما في الامتلاآت^(٢) فأكثر ذلك تقل الأمطار، لعظم نور القمر وشدة إحمائه للجو في الامتلاء، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع، فإنه عند ذلك يبدد البخار ويلطفه بتسخينه الجو، فلا تكون الأمطار في الامتلاء أكثر ذلك، وتكون أمطار في الاجتماع أكثر ذلك، لأن الاجتماع يجمع ويكشف ويبرد الجو بعدم ضوئه^(٣).

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان في أحد الافلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار، لم يكن ما نرى من منفعة كونه في الفلك المائل، أنه في الشتاء، وقت الامتلاء، يكون في سمت الشمس في الصيف، فيكون ليل الشتاء في الامتلاء في سمت الشمس في الشتاء، فيكون ليل امتلائه انقص حرا فيعدل بذلك الهواء، ويكون به نشوء الحرث ورباه^(٤) في وقت حاجته إلى الدفء^(٥) وتبريد الجو في وقت حاجته إلى ذلك؛ فلو كان على هذا أجمع، ولم يكن له مركز خارج عن مركز الأرض وفلك تدوير، لم يقرب ولم يبعد من الأرض في أحوال مختلفة أربعة، فإنه لذلك يكون في الاجتماع في الامتلاء عاليا، وفي التربعين هابطا، وفي أحد الأرباع ذاهبا إلى الهبوط ومتريدا^(٦) في الضياء، و[في] آخر ضاعدا منتقصا^(٧) في الضياء، وفي آخر مسرعا^(٨)، مع ما^(٩) قدمنا، وفي آخر مبطلنا^(١٠) مع ما قدمنا. ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا^(١١) في شيء ما خاص، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط، أي مع تزييده في القرب من الأرض، كثرة الرطوبات على الأرض، ومع بعده قلتها.

(١) ، (٢) في الأصل : الامتلات

(٣) في الأصل : ضوه

(٤) ربا الشيء ربوا ورباه بمعنى زاد وتما

(٥) في الأصل : الدفا (٦) في الأصل : متريد

(٧) ، (٨) في الأصل : منتقص ومسرع

(٩) في الأصل : معاً ، وكذلك فيما بعد

(١٠) في الأصل : مبطل (١١) في الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيم العون للشمس على الكون والتغير في هذا العالم.

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضا بينة الغناء في ذلك، لأن لكل واحد منها الحركة المائلة، كحركة الشمس في الفلك المائل، والحركة في الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر، والحركة في فلك التدوير كحركة القمر؛ وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس، أعنى عن الدائرة التي يرسمها قطبا الفلك، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة، كالذي يعرض^(١) للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلوه ومنسامة لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء وانحراف عن دائرة الشمس ومنسامة لها في أحوال مقارنتها ومفارقتها، [و] تحدث الآثار التي يحدثها القمر بقربه وبعده وسرعته وإبطائه وعلوه وهبوطه؛ وبانتقال أوجاتها ينتقل وضع الأزمان لكل واحد منها، كأوج كوكب إذا كانت ذروته في حركات، إذا كان في ذلك الجزء أعلى^(٢) ما يكون في الفلك الخارج من المركز، وكان هبوطه مقابلا لذلك الجزء، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها في كل جزء من الفلك في زمان ما بحركة الأوج.

فكل ما قلنا عظيم الغناء في كون الكائنات وفسادها؛ والدليل على ذلك من الحس ما نجد من اختلاف الأزمان، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى، وكذلك القيظ والخريف والشتاء، وإن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جداً.

فلو كان الفعل للشمس والقمر فقط دون الكواكب، كان اليوم الذي يوافق فيه القمر الشمس في جزء واحد مشابها لمثله، أعنى لليوم الذي يتفقان فيه [في] الجزء؛ وقد نجد في ذلك اختلافا بيننا، ونجده متى قاربهما^(٣) في ذلك الجزء. كوكب كان الحر، إن كان الاقتراق^(٤) في الليل الشمالي؛ وإن كان في الليل

(١) فوق هذه الكلمة في الأصل : يحدت

(٢) في الأصل : أعلا

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل — ويمكن إصلاحها بشهوة على نحو آخر

الجنوبي ، كان البرد في ذلك اليوم أشد ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة ^(١) للنيرين تكون شدة الحر وشدة البرد في أوان الحر وأوان البرد .

وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بماسستها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة في الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا في اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإننا إن كنا معتدلين في الرطوبة واليبس ، وكان الملامس لنا مشابهاً ^(٢) لنا في الحرارة ، أحدث هضماً ؛ وإن كان أشد من الحرارة ، أحدث تحميلاً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث جذباً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث تيبساً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتنا معادلةً برزتنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفينا ، والثاني هضماً ، والثالث تحميلاً ، والرابع جذباً ، والخامس تيبساً ، والسادس احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى اليبس ومعتدلة في الحرارة والبرد ، كان المقدار الأول يحدث نهوة ^(٣) والثاني تغليظاً ^(٤) كثيراً وتحميلاً قليلاً ، والثالث تيبساً كثيراً وجذباً قليلاً ، والرابع احتراقاً ^(٥) كثيراً وتفصيلاً ^(٦) قليلاً ، والخامس تفصيلاً ^(٧) كثيراً وتلطيفاً قليلاً ، والسادس تلطيفاً شديداً

فكذلك ينبغي لنا أن نقل تأثير الأشخاص العالية فينا بتسخينها أبداننا والهواء المحيط بنا على قدر تأثير كل واحد ^(٨) منها في سرعته ^(٩) (وإبطائه) وقربه

(١) غير منقوطة في الأصل — ويمكن إصلاحها أيضاً

(٢) في الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة في الأصل — وفي اللغة : نهى اللحم بكسر الهاء ينهأ ، وبضم الهاء ينهؤ نهأً ونهأة ونهاوة ونهوءاً أي لم ينضج ؛ فهو نهى وفيه نهوة — ولعل في هذا ما ينير المقصود

(٤) استغلاظت السنبلة اشتدت وخرج فيها الحب واستغلاظ النبات استحك ؛ والقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافاً لما في الهامش السابق

(٥) في الأصل : افتراقاً

(٦) في الأصل : واحدة

(٧) غير منقوط في الأصل

(٨) بعد هذه الكلمة في الأصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه وعظمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها . وقد نجد ذلك حساً ^(١) ، كالذي نجد من كثرة هبوب الشمال ^(٢) ، إذا نزل المشتري السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجدي ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت ^(٣) الزهرة الشمس في أول الأنداء ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا نزلت الزهرة الدلو أو الحوت ، واختلاف الرياح وكثرتها على قسط سنتها ، إذا نزل عطار الدلو مع أنداء أيضاً .

فليس إذن عظم غناء باقي المتحيرة ^(٤) في كون وفساد الكائنات الفاسدات بجفى ^(٥) ، وأيضاً ولا غناء الكواكب غير المتحيرة في ذلك بجفى ، فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة في عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر وباقي المتحيرة .

فإن كانت ^(٦) دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامت في العرض والطول كالذي نرى من مقارنة الكواكب المسمى الشعري العظمى للشمس في الطول من تيبس أكثر الشب وإنضاج أكثر الثمار ، وأيضاً في تغيير أحوال المواضع في كثرة عمارتها وخرابها ^(٧) أهلها وعاداتهم ^(٨) ؛ فإن كل ^(٩) في دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من الأرض موازية للدائرة العظمى من الأرض التي تمر عليها دائرة معدل النهار ،

(١) يعني بالحس

(٢) الشمال والشمال ريح تهب في جزيرة العرب وتقالبها الجنوب

(٣) غير منقوطة

(٤) يقصد الكواكب السيارة

(٥) هذه الكلمة ونظيرتها بعدها غير منقوطة ولا مشكولة

(٦) في الأصل : كا ، وبعدها يياض — ويجوز أن يكون سقط شيء من الكلام التالى

أو أن يكون فيه زيادة (واحدة ؟)

(٧) يياض في الأصل . ويجوز أن يكون فيه شيء يشبه ما يلي مثل : وأخلاق ، أو نحوها ،

كما في س ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تقدم

(٨) في الأصل : وإعادتهم

(٩) يياض قليل في الأصل ، يقابله في الغالب كلمة : جزء أو كلمة موضع أو ما يناسب المعنى .

فيظهر^(١) في دورها على تلك الدائرة قسط^(٢) من الحر والبرد والرطوبة واليبس^(٣) في [في]^(٤) الأبدان التي تحتها في كل دهر لقبول أنواع^(٥) من أخلاق النفس وعاداتها وإراداتها، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التي تحتها الأخص، فتحدث بذلك هم غير الهمم الأول وإرادات، غير الإرادات الأولى، فيتغير ذلك الشكل والسنن، وإذن تتغير^(٦) بذلك الدول وما أشبه الدول، لأن دور جميع الكائنة^(٧) على محور الفلك المائل^(٨)؛ فإذا بُعِدَ كل واحد منها من معدل النهار يختلف في الدهور التي تظهر لها فيه حركة طويلة؛ فأما [بُعْدُهَا] من دائرة البروج (فهو) واحد أبداً، لتكون أفعالها بمجامعة الشمس واحدة أبداً.

وهذا يبين بتمثيل مكان الدوائر المتوازية، فإن لكل صنف منها^(٩) حالاً^(١٠) واحدة تعمهم، إلا ما عرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سينخ أو غور أو نجد، إلى الشرق منها^(١١) أو الغرب أو الشمال أو الجنوب. فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد^(١٢) ذلك وتقسيمه، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الاتقان، إذ هو موجب الأمر الأصلى.

(١) غير منقوطة في الأصل، ويمكن أن تنقط على نحو آخر

(٢) في الأصل: قسطاً، وهو جائز، لو غيرنا نقط الفعل المتقدم.

(٣) يابض في الأصل، لعل فيه كلمة من قبيل: في

(٤) في الأصل: أنواعاً

(٥) في الأصل: تغير، بدون نقط (٦) غير واضحة تماماً

(٧) عبارة «على محور الفلك المائل» هي خبر أن، في الغالب

(٨) في الأصل: منهم (٩) في الأصل: حال

(١٠) في الأصل: منهم

(١١) غير منقوطة في الأصل — ونضد المتاع نضداً جعل بعضه فوق بعض، ونضد بالشديد للبالغة في وضعه متراصاً. ويقصد الكندي الترتيب المحكم والنظام الموجود في الاجرام العالية

كالذي قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو^(١) بتأييد ذى القدرة التامة، الواحد الحق، مُبدع الكل^(٢)، وممسك الكل، ومتقن الكل، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك في هذا الكل، لذوى العيون العقلية الصافية، بنضد^(٣) الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن في كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحاً^(٤) لبعض، ولاظهار^(٥) كمال القدرة، أعني إخراج كل ما^(٦) لم يكن محالاً إلى الفعل، اضطراباً^(٧).

فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم^(٨) هيئة الكل والأشياء الطبيعية؛ فأما من قصر عن ذلك، فإنه يقصر^(٩) عن فهم ما ذكرنا، لتقصيره في علم هيئة الكل والطبيعات.

فصل من ذى القدرة التامة توفيقاً لتسميم جميع النافعات الدالات على وحدانيته وحكمته وقوته وجوده.

كمل الفن الأول من كتاب الكندي في إيضاح العلة، والحمد لله رب العالمين كثيراً.

(١) في الأصل: يتلوا

(٢) يعنى العالم في مجلته

(٣) هكذا في الأصل، وهي متعلقة في الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإتقان — ولعلها تحريف عن: لنضد

(٤) في الأصل: مصلح

(٥) معطوف على بنضد

(٦) في الأصل: كلما (٧) متعلقة بالمفكرة العامة لا بما يسبقها مباشرة

(٨) يعنى معرفة هيئة الكل... الخ والإحاطة بذلك

(٩) في الأصل: فإن تقصير، بدون نقط

لذلك يمهّد الكندي لتفسيره بأن يقول إن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطلق على الشيء وعلى ضده ؛ ثم يتكلم عن المعاني المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف في الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التي ليس لها الأعضاء التي بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إن جملة مالا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة » ؛ وإذن فالكندي لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذي يتمثل في الفكر ، وهو في هذا المقام يستشهد بشعر للتأنيف يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلف أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معاني الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زكاء النبات وكثرته وإثماره طاعة ؛ وكذلك الانتهاء إلى أمر الأمر عن إرادة واختيار ، فهو طاعة من الأشياء التي لا تسير من النقص إلى الكمال .

ولما كانت الكواكب — أو الأشخاص العالية ، كما يقول الكندي متمشياً ، من وجه ما ، مع المأثور الفلسفي الذي انتهى إليه في تصور الأفلاك العليا — لا تسجد سجود الصلاة ، لأنها ليس لها الأعضاء التي لذلك ، ولا هي — بحكم الثبات في طبيعتها وعدم تعرضها للتغير — بمتطورة من النقص إلى الكمال ؛ فليس لها ، بحركاتها المنظمة المرسومة لها ، وبما ينشأ عن هذه الحركات من اختلاف الأرمنة ، وما يترتب عليه من كون وفساد في الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها ، جلّ ثناءه وبمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجري عليه .

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجزائه « حتى مُمَيَّرٌ » ، وذلك لكي يتضح « بأقوال منطوية ظاهرة الإيضاح » معنى أنه مطيع طاعة اختيارية :

فلمّا كان قد تبين في الرسالة السابقة أن الفلك هو العلة القريبة للكون والفساد على الأرض ، فإن الكندي يبدأ بحصر الاحتمالات في أمر الجسم — وكذلك

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ

مقدمة

ألّف الكندي هذه الرسالة لتلميذه أحمد بن الخليفة المعتصم ، إجابة عن سؤال التلميذ عن معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » ^(١) . وقد ألّفها بعد كتاب « في الفلسفة الأولى » وبعد كتاب « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ؛ ذلك لأن الكندي في رسالته في سجود الفلك يذكر الكتاب الأول ، ويبنى على الفكرة الأساسية التي في الثاني .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثبة بمعرفة معاني آيات القرآن المتصلة بالكون وعلى استجابة الفلاسفة لذلك بتأويل القرآن تأويلاً ذا محتوى فلسفي — وهذا من أكبر مميزات الفكر الإسلامي على الإطلاق .

ويبدأ الكندي رسالته بالدعاء لتلميذه وبالإشادة بآبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاده الكندي أن كلّ كلام النبي « الصادق » — كما يسميه — وكلّ ما بلغه عن ربه ، يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهل أو من حُرم منحة العقل .

وهو يرى أن من يؤمن برسالة النبي ، عليه السلام ، ويحجد — مع ذلك — ما أتى به ، وينكر تأويل « ذوى الدين والألباب » ، فهو ضعيف التمييز مبطلٌ لإيمانه وهو لا يشعر ، مثبتٌ جهله بمغزى ومقاصد ما جاء به النبي وبطريقة التعبير المشهورة في كل اللغات وفي اللغة العربية ، من استعمال الألفاظ في الدلالة على أشياء مختلفة .

(١) سورة ٥٥ (الرحمن) ، آية ٦ .

الفلك — بأنه إما أن يكون حياً أو لاهياً؛ ويرد ذلك بذكر أقسام العلل الطبيعية الأربع، ويثبت أن الفلك لا يمكن أن يكون علة عنصرية (مادية)، ولا صورية، ولا غائية، بحيث لا يبقى إلا أن يكون علة فاعلة، وهو الفاعل القريب (المباشر) في الكون والفساد الأرضيين.

ولما كان من الكائنات الفاسدات، على الأرض، الكائنات الحية التي هي أجسام حية حساسة متحركة — وذلك خلافاً للأجرام غير الحية التي لا تكون ولا تفسد، بل يكون وجودها ابتداءً عن عدم، ثم تعرض فيها للحياة عرضاً — فالفلك هو العلة القريبة للكائنات الحية، أعني أنه هو الذي «يؤثر» الحياة فيها.

وبعد أن يقرر الكندي أن العلة الفاعلة أشرف من معلولها، يتكلم — على نحو لا يخلو من اضطراب — في بيان أقسام الجرم المؤثر في غيره إلى : ما يكون الأثر طبيعة (طبعاً) فيه، كالنار؛ فالحرارة طبيعة لها، وهي تحدث الحرارة أثراً عارضاً في غيرها؛ وما لا يكون الأثر طبيعة له، بل هو لا يكون إلا في محل تأثيره، كالحائطية؛ فهي ليست في البناء بل في الحائط، وكالعشق؛ فهو في العاشق لما يعشق، وليس موجوداً في المعشوق.

ثم يذكر المؤلف أقسام الجرم الذي يحدث في آخر أثره ليس فيه بالطبع إلى : ما يكون تأثيره بحركة، كالبناء، وما يكون تأثيره بغير حركة، كالعشق. ويذكر أقسام العشق إلى ما يكون بتوسط الحس، كما يعشق العاشق شيئاً محسوساً له؛ وما لا يكون بتوسط الحس، كعشق الحديد للمغناطيس. فالثاني يكون : إما سلوكاً طبيعياً إلى الاتحاد بالمعشوق اتحاداً جسمى، كاتحاد جسم الحديد بجسم المغناطيس، وإما سلوكاً طبيعياً للاتحاد، كسلوك الذي لا يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع — وهو شوق طبيعي إلى الخروج من القوة التي في المعلول إلى الفعل الذي في العلة.

وبعد أن يحصى الكندي أقسام الجرم المؤثر في جرم آخر إحصاءً مرسلًا يعزج فيه بين الأقسام السابقة : (١) مؤثر بالطبع، يحدث ما في طباعه، (٢) مؤثر

يؤثر بالشوق الطبيعي، (٣) مؤثر يحدث ما ليس في طباعه — يذكر أن كل جرم يحدث في جرم آخر ما ليس في طباعه، لا بد أن يكون ذلك بألة حيوانية غير خارجة عن المؤثر؛ خلافاً للجرم الذي يؤثر في غيره ما في طباعه، فهو لا يحتاج إلى آلة.

* * *

وإذ قد تقدم كلُّ هذا، يعود المؤلف إلى الفلك، فيقرر أنه هو الذي يؤثر (يفعل أو يحدث) الحياة في العالم الأرضي؛ وهذا الفلك لا يخلو من أن يكون يؤثر بألة حيوانية — فيكون حيواناً، أو بغير آلة حيوانية؛ وهنا إما أن يؤثر ما في طباعه بالشوق أو بالقلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً، ويكون حيواناً بالضرورة.

وبعد هذا يعود الكندي إلى شيء قرره في كتابه في الفلسفة الأولى — لكنه ليس موجوداً في الجزء الذي بين أيدينا — وهو أن الأشياء إما أن تكون : (١) شيئاً، هو بالفعل أبداً؛ أو (٢) شيئاً، هو بالقوة أبداً؛ أو (٣) شيئاً، هو بالقوة ثم يخرج إلى الفعل. والثالث أحدثها، لأن الأول متقدم عليه وأصل له، فهو علة له؛ ولأنه لو لم يكن كذلك، لكان الثالث قد خرج بذاته إلى الفعل، فكان أبداً — على حين أنه كان بالقوة، ولم تكن له ذات؛ فلا يكون علة لشيء بقاءً.

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هي التي تقع تحت الكون وتخضع لقانون التغير من حال إلى حال، والشيء الذي بالفعل أبداً هو الذي لا يقع تحت الكون؛ والثاني علة الأول بالضرورة.

وإذن فالفلك، بحركته الدائمة على أنحاء معينة، هو علة ما ينشأ عنها، خارجاً من القوة إلى الفعل، وذلك هو الحياة على ظهر الأرض بما فيها من حركة الحيوان. وينتهي الكندي من هذا كله، على نحو ما، إلى أن حركة الفلك حركة حيوانية، هي له من ذاته، وإلى أن جرم العالم أو الجرم الأقصى كائن حي، وأن حياته علة لحياة ما على الأرض؛ لكنه دائم الحياة بالشخص، غير نام وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبتدَعٌ ابتداءً » عن عدم — خلافا لحياة ما على الأرض ؛ فهو نام كائنٌ فاسد ، إلا أنه دائم الحياة بالنوع بما فيه من إحساس وحركة .

ثم يقارن بين الفلك ، من حيث هو حىٌ ، وبين غيره ؛ فينفى عنه من صفات الحى ومن آلات الحياة ما يكون لعله كالتمو وكل ما يخدمه من حواس ؛ وهو لا يُثبت للفلك إلا « الحسَّين الشريفين » اللذين هما — فى نظره — البصر والسمع ؛ لأنهما ليسا بألة للتمو ، بل لنيل الفضائل العلمية والفلسفية .

وينتقل الكندى بعد هذا إلى البحث فى : هل الأجرام العليا عاقلةٌ مميزة أم لا ؛ وهو يستند فى هذا إلى ما أثبتته لها من الحس السمعى والبصرى وإلى قاعدة يقررها ، وهى أنه « ليس فى الطبيعة شئٌ عبث وبلاعة » ؛ فلما كان للفلك الحسَّان الشريفان — وكانت الطبيعة لا عبث فيها — فلا بد أن يكونا لما هما وسيلةٌ إليه ، أعنى نيل الفضائل ، أو لما هو سبب لها ، أعنى التمييز والتفكير — وإذن فالأجرام لها قوة التمييز والنطق .

وبلى هذا دليل آخر على أن الأجرام ناطقة ؛ فهى لو لم تكن كذلك — مع أنها ، بحسب الترتيب الإلهى ، هى العلة القريبة الفاعلة لوجودنا وعقلنا — لكان للعلول أشرف من العلة ، وهو ما لا يقول به أحد .

وهى إما أن تكون أوجدتنا ناطقين بحسب ما فى طباعها ، فهى ناطقة ؛ وإما أن تكون فعلت ذلك بألة حيوانية ، فلا بد أن تكون هذه الآلة أتقن الآلات وأحكمها — أعنى ناطقة — فتكون الأجرام ناطقة بالضرورة .

ولما كانت الأشخاص العالية لا تحتاج ، من بين القوى النفسانية الحيوانية الثلاث ، إلى ما يحتاج إليه الكائن الحى فى حفظ صورته ونوعه ، سقطت عنها القوتان الغضبية والشهوية ، وبقيت لها القوة النطقية — وهذا على أساس أنها كائنات حية ، كما حاول الكندى أن يثبت من قبل .

ويأتى بعد هذا دليل إقناعى أدبى ملخصه : أننا لو نظرنا إلى عظم الكون بالنسبة للأرض — التى لا تعدو أن تكون علامة صغيرة وسط الكون —

ونظرنا إلى ضالة عدد الآدميين الناطقين ، وراعينا أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكان الأفضل هو الذى يكاد لقلته بالنسبة لغيره أن يكون لا شئ . وفى هذا تضيق لقدرة الله ، بل هو وضع لها فى وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندى بهذا الدليل استطراداً للكلام فى قدرة الله ، وفى آيات حكمته فى الخلق ، وفى أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفى أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعنى النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرر أن الكل متحركٌ حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها ؛ وينتهى أخيراً إلى أن إخراج كل ممكن من القوة إلى الفعل — وهذا الخروج إلى الفعل هو السجود من جانب الممكنات لمبدعها — هو مقتضى القدرة الإلهية ، وهو السياسة الحقيقية التى ترمى إلى الأصلاح فى كل ما تفعل ، وإلى أن النظر إلى عظمة الكون فى جملة — لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذى ينبغى أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياس الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسان ، من موقفه كعالم صغير تنطوى فيه خصائص العالم الأكبر ، الكون الأعلى فى جملة حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهى الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، وبين الكون الأكبر وبينان خصائص الثانى فى الأول وبأنه ليس بمستنكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوى حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا . وتردد فى الرسالة فكرة أن العالم العلوى مبتدَعٌ ابتداءً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامها على إرادة مُبدِعه ؛ وأن ما تحته حادث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامى — والفكر

الفلسفي من وجه ما — من الغرابة ما في الرسالة السابقة بالنسبة للفكر الإسلامي ؛
غير أن الكندي ينظر بمنظار شرعي وديني تأويلي ، ولا يمكن أن نستسيغ فكرته
إلا على أنها رمز ، وإلا إذا تغيرت نظرنا الساذجة للعادة ، وفهمنا الأشياء من
حيث ما توىء إليه وتعبّر عنه بلسان معين .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في
الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل

أطال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف
العالين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك
بارشاده وحرزه ^(١) ، وصيرك من ترّضى ^(٢) أفعاله ، ويسعد حاله !
فهت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرت
من محبتك ، أحبّ الله لك الرشد في جميع أعمالك ، لوجدان ^(٣) ما فسّر به قول
الله ، جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه : « والتَّجَمُّمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَان » ^(٤) ،
بمقاييس عقلية .

ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدنى عن الله جلّ وعزّ ،
لعمري جود ^(٥) جميعاً بالمقاييس العقلية ، التي لا يدفعها إلا من حُرِم صورة العقل
واتّعد بصورة الجهل من جميع الناس .

(١) حرزه حرّزا حفظه ، والحِرْزُ الموضع الحصين

(٢) في الأصل : ترنّضا

(٣) يعني لمعرفة أو الوصول إلى فهم

(٤) سورة ٥٥ (الرحمن) آية ٦

(٥) يعني ثابت أو معلوم ومفهوم ومعقول

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدّقه ، ثم جحد ما أتى [به] ،
وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر
الضعف في تمييزه ، إذ يُبْطِل ما يُشَبِّهه ^(١) ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو
يكون ممن جهل العلة ^(٢) التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتقابة
الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ،
فإنها عامة لكل لغة .

فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن الاسم الواحد
ليوضع على الضدّين جميعاً ، كقولهم للعادل ^(٣) ، أعنى معطى الشيء حقه : عادل ،
ولضده ، الذي هو الجائر : عادل .

والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض
وإلزام ^(٤) باطن الكفّين والركبتين الأرض .

ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جهة ولا كفان ولا
ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فعنى سجود الطاعة ،
وقال النابغة الذبياني :

سجودٌ له غسانٌ ، يرجون نفعه وتُركٌ ورهط الأعجمين وكاهل ^(٥)
فعنى سجودهم طاعتهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عني ^(٦) سجود الصلاة ،
لأنه يقود : سجود له ؛ وهذا يدل على أنه سجود دائم ، وسجود الصلاة ليس
يكون دائماً ؛ إنما عني : طاعين ؛

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يشبهه . يثبت . يبينه . بينه

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الغاية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقاً مع السياق

(٣) في الأصل : العادل

(٤) في الأصل : وإلزام

(٥) يروى هذا البيت في «المقدّمين في دواوين الشعراء الجاهليين» ، ط . جرافيسفالد ،

١٨٦٩ م ص ٢٤ ، على نحو آخر :

قعوداً له غسانٌ يرجون أوّبه وتُركٌ ورهط الأعجمين وكاهل

(٦) في الأصل : عنا — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذى يقال ^(١) في النبت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع النبت ، كقول الشاعر :

« أطاع ^(٢) لها بالروضة البقل » ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً :

« أطاع له نوء ^(٣) السماء ^(٤) وأنجما ^(٥) » ، أراد أن النوء أطاع ، أعنى خرج

من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .

ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر ، فيما لم يكن فيه نقص ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذن ^(٦) الانتهاء إلى أمر الأمر ؛ والانتهاء ^(٧) إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لذى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية ^(٨) .

وإذن ^(٩) الأشخاص العالية — إذ لم يَبْقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر ، إذ ليس لها الآلة التى يكون بها السجود للصلاة ، ولا هى منتقلة من نقص إلى تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا السكون — أعنى بالاستحالة تغيير المحمولات فقط ، وأعنى بالسكون تغيير الحامل — [هى] ذوات طاعة ^(١٠) . وبين أنها منتبهة إلى أمر الأمر ، جل ثناؤه ؛ إذ هى لازمة أسراراً ^(١١)

(١) في الأصل : قال

(٢) أطاع الثمر أدرك وأمكن أن يجتنى ، وأطاع الرعى وطاع اتسع وأمكن الرعى فيه

(٣) ناء النجم سقط في المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته في المشرق ، وناء

النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً

(٤) السماء كان نجان نيران ، أحدهما رامج والثانى أعزل ؛ والرامج لانوء (لامطر) له ،

والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشيء ظهر وطلع ، وأنجم المطر والبرد وغيره أقلع

(٦) في الأصل : إذا (٧) في الأصل : انتهى

(٨) هكذا في الأصل ، ويستعمل الكندى في مواضع أخرى من رسائله لفظ : المنطقية

(٩) في الأصل : إذا ، ولعلها محرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للإيضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص ، وهى المبتدأ ، وبين

ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال (الماشية) سرحاً بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح (بتشديد الراء) الراعى

المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها في السماء سير وحرارة أشبه بسير الماشية حين

ترعى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير ، موجود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛ وموجود بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغير الأزمان يتم كل الحركت والنسل وجميع ما يكون ويفسد ؛ فهى لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أباقها باريها ، جل ثناؤه . ويَكُونُ كل كائن يكون ما أراد ^(١) كونه ؛ لأنه لم يُرِدْ ، جل ثناؤه ، فاسداً على ما هو عليه في كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكاتها السريعة المنظومة التى لا يختلف نظمها تكون ^(٢) ؛ فهى إذن مطيعة بيّنة ^(٣) الطاعة لما أراد باريها ، جل ثناؤه ، من فعل ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء ما يفرض ^(٤) له [السكون أو البقاء] بحركتها .

فاذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حى مُمَيَّزٌ ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ، بأقويل منطقية ظاهرة الإيضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علة كون كل كائن أو فاسد أحاط به الفلك ، القريبة ^(٥) ، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة . وتبين ^(٦) أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذى القدرة التامة والسيد الهادى ، جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ، فنقول :

إن الفلك جرم ؛ وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً ، وإما لاهياً ^(٧) ؛

والفلك إما حى وإما لاهى .

وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً ^(٨) وإما صورة ^(٩) ، وإما فاعلاً ^(١٠) ،

(١) لعل فاعل هذا الفعل هو الله

(٢) لعله يقصد أنها توجد بعد أن لم تكن

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، فيمكن شكلها على نحو آخر ، هى وكلمة فرض قبلها ،

على اللبنى للمعلوم أو المجهول — وفيما إلى زيادة مقترحة للإيضاح (٥) صفة علة — قبلها

(٦) غير منقوطة ، فيمكن نقطها أيضاً على نحو آخر

(٧) في الأصل : إما حى ، وإما لاهى — وقد صححتها هكذا

(٨) يعنى علة عنصرية — أى علة مادية (٩) يعنى علة مادية

(١٠) في الأصل : فاعل

وإما [ما] من أجله فعل الفاعل مفعوله ^(١) .

والفلك ليس بعنصر للمكوّنات ، لأن العنصر المكوّن يستحيل من صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛

ولا هو صورة ، لأن الصورة غير مفارقة عنصرها ، وهما موحدان ^(٢) ، والفلك مفارق للمكوّنات ؛

ولا هو ما من أجله كان الكون ، لأن ما من أجله كان الكون ، شيء يلحق الجسم ، كالتحصين الذي من أجله كان البيت ؛ فإن التحصين شيء يلحق البيت ، [فهو] لاجسم ؛

فلم يبقَ إلا أن يكون الفلكُ علةً فاعلةً لكل مكوّن ، قريبة ؛ ومن المكوّن حتى مكوّن ولا حتى مكوّن ؛ فالحيّ الذي تحت الكون منه لحيّ ، وكذلك اللاحيّ الذي تحت الكون منه حيّ ^(٣) ؛

فالفلك ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛ فالفلك هو العلة الفاعلة القريبة للحيّ الكائن الفاسد .

والحيّ الكائن الفاسد جرمٌ حسّاسٌ متحركٌ ؛ والجرم ليس الذي [هو] بكائن ولا فاسد ، بل مُبتدعٌ لامن شيء ^(٤) ، وإنما يعرض الكون فيه ، فيكون حياً ويعرض في الحيّ ألا يكون حياً ؛

فالفلك إذن [هو] العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة في الجرم الكائن حياً صورةً للجرم الكائن حياً ، أثرها ^(٥) فيه الفلكُ .

والعلة الفاعلة بما ^(٦) هي به علةٌ أشرف من العلول بما هو معلول ؛

(١) هاتان هما العلة الفاعلة (الفاعلية) والتمامية (الغائية) .

(٢) غير مضبوطة ولا منقوطة ، وقد ضبطتها بحسب ما في الرسالة السابقة ص ٢١٨ مما تقدم .

(٣) في الأصل : وكذلك الاحي الذي يكون تحت الكون ما يكون منه حي — وعلى كلمة يكون الأولى وكلمة الكون علامة إلقاء . وقد أسلحت العبارة في مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه نقطة في غاية الطرافة والأهمية في فلسفة الكندي .

(٥) يعني أحدثها أو أوجدتها .

(٦) في الأصل : إنما — وهي خطأ بلا شك .

وكل جرم علةٌ لشيءٍ جرمٍ فإنه فاعلٌ فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :

إما أن يكون طباعاً في المؤثر يعترضه ^(١) المؤثر فيه بالقلبة ، كحرارة النار التي هي فيها طباعاً ، تُعترضه ^(٢) فيما سخّنت ، فيكون في السخن أثراً عارضاً ؛

وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثر طباعاً كالحيطية ^(٣) التي ليس ^(٤) في الباني طباعاً ، وليس بموجود في غير المؤثر ^(٥) فيه ، كالعشق المؤثر في العاشق للمعشوق عشق العاشق له ؛

فإذن ^(٦) كل جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرم آخر :

إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، في الحيطة في الذي كان حائطاً ^(٧) ، بحركة الباني ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .

والعشق إما أن يكون بتوسط الحسّ بالفعل كعشق العاشق محسوسه ،

وإما بلا توسط الحس كعشق طباع الحديد حجر المغناطيس واتصاله به بحركة

إليه ، حيث كان [ذلك العشق] ^(٨) طبيعته فقط لا بتوسط حسّ ، كالحياة ^(٩)

في الجرم الكائن حياً بلا توسط الحس ، لأنه لم يكن حساً بالفعل قبل أن يكون حياً .

فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحس بالفعل ، وإما أن لا يكون

كذلك ، أي لا يعشق بتّة ؛ والعشق بلا توسط الحس هو سلوك طبيعي إلى

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، وهي مفهومة لكن لفها : يُعترضه ، أي يحدثه عارضاً — لكن يحسن في هذه الحالة ، لكي نصل في القراءة إلى أكثر من وجه ، أن يزيد كلمة في بدلكة يعرضه ، ويحب ضبط كلمة المؤثر بحسب ما تختاره

(٢) غير منقوطة ولا مشكولة .

(٣) الحيطة والمائطية مصدر سماعي من الحيط والحائط يعني الجدار .

(٤) هكذا في الأصل — وقد تركتها كما هي .

(٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) في الأصل : فإذا .

(٧) يعني : في إيجاد صورة الحائطية في الشيء الذي يصير حائطاً .

(٨) زيادة للإيضاح .

(٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحس .

الاتحاد بالمعشوق ، إما بالجسم ، وإما بالطبع — أعنى السلوك الطبيعي إلى الاتحاد بالمعشوق ، بالجسم كسلوك الحديد إلى حجر المغناطيس ليتدحد جسمه بجسمه ؛ وأعنى بالسلوك الطبيعي إلى ^(١) الاتحاد بالطبع ، كسلوك الذى [لا] ^(٢) يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذن كل جرم يؤثر فى جرم أثراً :

إما أن يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التى قدمنا ذكرها ، فإذن إنما يؤثر أثراً ، هو فى طباعه ؛

وإما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعي ، أعنى الخروج من القوة التى فى المؤثر [فيه] ^(٣) إلى الفعل الذى فى المؤثر ؛

وإما أن يكون ذلك بأن يؤثر فى المؤثر ^(٤) فيه ما ليس فى طباعه كالحيطة — التى ليس فى طباع البانى ، أى ليس هو حائطاً ^(٥) بته — فى الحيط ؛

وكل جرم يؤثر فى غير [ه] ^(٦) ما ليس فيه طباعاً ، فإما أن يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر ، كاليدى والرجلين وجملة آلة حيوانية ، أعنى بآلة متحركة فى الجرم من ذاتها ^(٧) ، غير خارجة عن الجرم ؛ فإما الجرم المؤثر فى معلوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والفلك جسم يؤثر فيما تحته الحياة ؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية ، فهو حيوان ؛ وإن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما [أن] يؤثر إذن ^(٨) .

(١) فى الأصل : أى .

(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقياً .

(٣) زيادة للإيضاح .

(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .

(٥) فى الأصل : حائط .

(٦) زدت الهاء قياساً على ما سبق ، وإن كان يمكن أن نستغنى عنها إذا نوّمتا كلمة غير .

(٧) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .

(٨) فى الأصل : إذا .

ما هو فى طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالقلبة ^(١) ؛ لأن ما هو بالفعل هو فى طباعه ؛ فالحياة فيه إذن طباعاً ^(٢) ، فهو إذن حيوان اضطراراً .

ونقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدمنا وأوضحنا فى الفلسفة الأولى ^(٣) : إما شيئاً بالفعل أبداً ؛

وإما بالقوة أبداً ؛

وإما بالقوة ، ثم يخرج إلى الفعل ؛

وكان ^(٤) الذى بالفعل أبداً ^(٥) أقدم من الذى بالقوة ثم خرج إلى الفعل — لأنه علة خروجه إلى الفعل ؛ لأن كل ما خرج من القوة إلى الفعل ، فبشئ هو ذلك الشئ بالفعل ، أخرج الذى بالقوة إلى الفعل ، لأنه [لو أو إن] لم يكن كذلك ، فإنه بذاته خرج إلى الفعل ، فهو أبداً ، إن كانت له ذات ، خارج إلى الفعل ، فهو إذن أبداً خارج ؛ وقد قيل إنه خرج من القوة إلى الفعل ؛ وإن كان لا ذات له ، فليس هو علة لشيء بته ^(٦) .

فإذن إن كل شئ خارج من القوة إلى الفعل ، فهو ما [يقع] تحت الكون ؛ إذ هو خارج أبداً من حال قد كانت له بالقوة ؛

وإن كان شئ بالفعل أبداً ، لم يكن بالقوة ، فهو الذات التى لا تقع تحت الكون ؛

فإذن ما ليس تحت الكون علة خروج ما تحت الكون إلى الكون الذى كان له بالقوة ؛

(١) أما بالشوق فمثل ما تقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ، وأما بالقلبة فكالمغناطيس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثاً فى علاقة الفعل بالشوق والقلبة بما يذكر عن أنبأذوقليس .

(٢) هكذا فى الأصل ، وهو جائز على أساس تقدير خبر محذوف .

(٣) هذا التقسيم التالى غير موجود فى الجزء الذى بين أيدينا من كتاب الفلسفة الأولى .

(٤) معطوفة على كانت ، قبل ذلك .

(٥) فى الأصل : وكان الذى يفعل بالقوة أبداً — وقد أصلحتها بحسب منطق الفسكرة فيما يلى — إلا إذا كان المقصود بالعبارة الأصلية ما هو فاعل بالقوة أبداً ، وهو بعيد .

(٦) فى الأصل : منه .

فإذن الجرم الأقصى ، إذ هو متحرك حركة دائمة لا كونه فيها ، ذات سرح^(١) ونظم ، فهو علة ما تُخرج^(٢) تلك الحركة من القوة إلى الفعل ؛ والحركة الذاتية ذات النظم والترح في الأجسام التي تحت الكون هي الحركة الحيوانية ؛ فإن النفس دائماً في الحى بنظم وسرح ، حتى يعرض له فساد تلك الحركة التي يُسمى من صار إليها : لاحقاً^(٣) ، أو عادم حياة أو ميتاً^(٤) ؛

فإذن^(٥) هذه الحركة ، أعنى الائمة الذات بنظم وسرح في الجرم الأقصى هي حركة حيوانية غير مستفادة من جرم آخر ، كما استفادها منه الجرم الواقع تحت الكون ؛

فإذن الجرم الأقصى حى بالفعل أبداً ، مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت الكون ، الحياة — اضطراراً ؛

فإذن قد اتضح أن جرم الكل حى ، أعنى الجرم الأقصى ، وأن حياة الأدنى منه ، علمتها حياة الجرم الأقصى الدائمة المسرحة ذات النظم ؛ وأنه ، إذ لا يمكن العلول أن يساوى العلة فيما هي فيه علة^(٦) ، لم يمكن الجرم الكائن^(٧) أن يكون دائماً الحياة بالشخص ، كالجرم الأقصى ؛ فصار دائماً الحياة في النوع ؛ لذلك^(٨) أيضاً صار الجرم الأقصى حياً بحركة ، إذ علته حتى بلا جرم ولا حركة^(٩) .

(١) على السين في هذه الكلمة وفي نظائرها فيما بعد ثلاث نقط ، ويظهر أن هذا يرجع إلى طريقة النسخ أحياناً أو إلى خطأ منه .

(٢) مقول تخرج مقدر يعود على ما .

(٣) ، (٤) في الأصل : لاحق ، ميت . (٥) في الأصل : قادا .

(٦) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب ص ٢٤٨ مما تقدم أن يكون معناها : فيما هي به علة .

(٧) يعني الحادث .

(٨) يمكن أيضاً في الأصل قراءتها : كذلك .

(٩) يصعب فهم هذه الجملة ، فعلة الجرم الأقصى المبتدعة له هي الذات الالهية ، وهذا ما يفهم من كلام الكندي فيما يلي ص ٢٥٣ وفي ص ٢٤٨ مما تقدم ؛ ولكن الجرم الأقصى عند الكندي كائن حى ذو نفس وناطق ، فهل علة حركته النفس ؟ حتى لو كان هذا كذلك ، فالمعروف بحسب الفكرة الأساسية للكندي أن الفاعل الأول هو الله .

فإن الحيوان إذن كائن من غيره فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائن ولا فاسد ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غير مكوّن من غيره ، بل مُبتدع ابتداءً^(١) عن ليس ؛ وليس بفساد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فالى ضد فسادة يفسد^(٢) ؛ وأنه لا ضد للفلك ، كما تقدم في القول على الفلك ؛ وأن الحى إذن منه^(٣) نام ومنه لا نام^(٤) ؛ فالخاصة إذن الباقية للحى أنه حساس متحرك ؛ فالفلك حى ، فهو حساس متحرك ، أى له قوة الحس .

والأشياء الكائنة لعله ما ، إذا ارتفعت تلك العلة ارتفع العلول ؛ وبعض آلات الحس في النامى عرضت للنمو لا لغير ، وهو^(٥) المذاق^(٦) ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو ؛

والفلك لانام ، فالفلك لا يقتضى ، فالفلك لا ذائق ، وآلة حس المذاق ليس^(٧) له ؛

وليس له حس الشم ، لأن الشم أيضاً للغذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للفرصة^(٨) بما يقبل منه ؛

والغذاء للنامى ، والفلك لانام ، كما^(٩) قدمنا ، وآلة حس^(١٠) ، فآلة حس الشم ليس له .

وأيضاً ليس له آلة الحس^(١١) ، لأنه لا ينفع من غيره ، إذ قد اتضح أنه

(١) هكذا في الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداء .

(٢) هكذا العبارة في الأصل ، فاما أن تكون : ضد فسادة يفسد . وإما أن تكون كلمة يفسد زائدة ، وإما أن تكون العبارة ، أيضاً : فالى ضده يفسد .

(٣) كلمة منه مكررة . وفيما يتعلق بأن الفلك لا ضد له ، راجع رسالة الكندي في طبيعة الفلك .

(٤) في الأصل ، نامى ، ولا نامى ، وكذلك فيما يلي .

(٥) هذا الضمير يعود على بعض أو آلات . (٦) يقصد آلة التذوق وحاسته .

(٧) هكذا في الأصل ، وقد أثبتتها .

(٨) في الأصل : وفاسد للفرصة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الكندي يستعمل كلمة المفاسد في معنى المضاد المفسد . فالعنى أن الشم يميز المذوقات ويعرف ما يضاف للطبيعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة النسخ أن تقرأها : لما .

(١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عبارة : وآلة حس ، زائدة ، أو سقط بعدها شيء .

(١١) يقصد آلة اللمس .

لا يلحقه استحالة بثة^(١)؛ وإنما الحِسَّان الشريفان ، أعنى السمع والبصر ، اللذان^(٢) هما فى الحى الكائن الفاسد سبب العلوم الحقيقة^(٣) ، فلم يمتدَّ منهما^(٤) الفلك ، لأنهما ليستا^(٥) بآلة النمو ، وإن كانتا عظيمى الغناء فى النماء ، ولكن لنيل الفضائل ، إذ بهما جميع التعاليم المطرقة^(٦) إلى جميع علم^(٧) الفلسفة المعطية كل فضيلة .
فلنبحث الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطق أم لا ، فنقول^(٨) : إذا اتضح ما قدمنا [من] أن الأجرام الفلكية حيّة ، وأن الخاصة اللازمة للحى هو^(٩) الحس ، وأن للأجرام الفلكية الحس البصرى والحس السمعى فقط من بين أنواع الحس — وهاتان الحاستان ، لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل ؛ فإن لم يكن بالأجرام الفلكية نيل الفضائل — فليس ما لها^(١٠) للنمو ، لأنه لا نام — فكونهما له لا لآلة ، فهما إذن لا لآلة [لهما]^(١١) ؛ وليس فى الطبيعة شىء عبث وبلا علة ، فهما إذن لما^(١٢) هما سببه أولهما بسببه^(١٣) ، أعنى بتمييز ؛ فالأجرام الفلكية إذن لها قوة التمييز ، فهى إذن ناطقة اضطراراً .

وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة ، أو لا ناطقة ، والجزم الناطق أشرف من الذى [هو] لا ناطق ؛

(١) فى الأصل : اللتان .

(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فوقها — وقد أثرت قراءتها : الحقيقة ، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة .

(٣) فى الأصل : بهما .

(٤) هكذا فى الأصل : وقد تركتها ، لأنها تعود على الجواس .

(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودية .

(٦) وفوق هذه العبارة ، فى الأصل ، عبارة : علم جميع ، والمعنى واحد .

(٧) هكذا فى الأصل ، بدون نقط ولا شكل ، وهى فى النال معطوفة على : فلنبحث .

(٨) تركتها هكذا .

(٩) فى الأصل : مما له — وقد صححتها .

(١٠) هنا وكل ما بين القوسين الصالحين زيادة إما للايضاح وإما لملء أجزاء مخرومة أو ساقطة .

(١١) يمكن قراءتها : بما .

(١٢) لعله يقصد أنها موجودان للفلك ، لما هما سبب ووسيلة إليه وغاية له أو هما سبب

لها من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر .

(١٣) فى الأصل : لهما .

فإن كانت لا ناطقة ، فنحن أشرف منها ؛
وهى علة كونها القريبة ، كذلك ربّتها البارى ، جل ثناؤه — كما أوضحنا
فى كتاب علة الكون والفساد القريبة ؛
فهى علة كوننا^(١) الفاعلة نطقنا ، الذى هو نوعنا ،
وهى لا ناطقة ،

فالمعلول إذن أشرف من العلة ،

وقبيح أن يظن هذا أحد ؛

فلا يخلو أن تكون قمتنا ناطقين بأن أثرت فىنا ما هو فيها^(٢) طباعاً ،
أو بآلة حيوانية ؛

فإن كانت فعلت فىنا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً ، فهى ناطقة ؛ وإن كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فالآلة التى تفعل بها [هى] الأتقن الأحكم ، إذ القوة للمنطقية أتقن القوى ؛ فبالآلة أثرت فىنا القوة المنطقية . وآلة التمييز تسمى^(٣) النطق ، فهى إذن ناطقة اضطراراً ؛ والذى فرضنا أنها لا ناطقة فهى [ناطقة] لا ناطقة — هذا خلف لا يمكن ، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة .

ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة^(٤) : نطقية وغضبية وشهوية ، وأن الشهوية والغضبية حاجة الحى إليها^(٥) لبقاء صورته وإلخلاف ماسال من جرمه^(٦) ؛ فهما عارضتان للحى الكائن الفاسد عرضاً ، لإصلاح الخلل فيه ؛ والمنطقية لتتام فضيلته .

وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد^(٧) والتناسل

(١) أى وجودنا وحيوتنا .

(٢) فى الأصل : فيه .

(٣) فى الأصل : سمى .

(٤) فى الأصل : ثلاثة — وكذلك فيما يلى .

(٥) هكذا فى الأصل — وقد أقيمتها ، لأنها تعود على المعنى .

(٦) يعنى لتعويض ما تحلّل وخرج من جسمه .

(٧) هكذا النس ، وهو صحيح .

و[لا] لإخلاف السائل من أجرامها ، لأنها لا يلحقها استحالة من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [ها] لذلك ثابتتان ^(١) — [و] هما الغضبية والشهوية — ليست لها ؛

فإن لم تكن القوة المنطقية لها ، فهي لاحية ؛ لأن ما عديم هذه الثلاث ، فليس بحيوان بقة ؛ وقد قدمنا أنها أحياء ، فهي إذن ناطقة اضطراراً — إن كان ما قدمنا حقاً .

ونقول أيضاً إنه قد تقدم في الأفاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلاً وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن ^(٢) ميل ^(٣) ؛ فلورُصف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً ، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار ؛ فإن أضيفت إلى كرة الأرض التي قدرها ما ذكرنا ، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس .

وقد تقدم في الأفاويل الرياضية أن كرة الأرض في فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدر لها فيه محسوساً ، لأن قطر الكرة التي من مراكز ^(٤) الكواكب الثابتة في سطحها عشرون ^(٥) ألف ضعف لقطر كرة الأرض ؛ فهذه الكرة المكوكية سوى الكرة التي ليست بمكوكية مثل كرة الأرض ثمانية ^(٦) آلاف [^(٧) أضعاف لكرة الأرض ؛

إذا أضيف الناس الذين لا قدر لهم ، ملاء ^(٨) وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التي وصفنا ، أعنى الكرة المكوكية وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لا يكونون شيئاً بقة ، قلة ؛

(١) يقصد : موجودتان أو قائمتان لذلك — وفي الأصل : ثابتتين . وقد أقيمت ليست في السطر التالي كما هي .
(٢) غير واضحة في الأصل .
(٣) العبارة كلها بعد كلمة أثمان ، غير منقوطة ولا واضحة المعنى — وهي ليست جوهريّة لفهم الفكرة .

(٤) هكذا في الأصل .

(٥) في الأصل : عشرون .

(٦) في الأصل : ثمانية .

(٧) هنا يباين قليل .

(٨) في الأصل : ملا .

فإن كانوا هم فقط ناطقين — والناطق أفضل من لانايقى — فإن الأفضل من جميع الكل هو الذي كاد أن يكون لاشئ ^(١) ، لقلته ، عند الأخس ؛ ومن ظن ذلك ، صير قدرة الله ، جل ثناؤه ، التي لاتضيّق عن شيء ، أضيق من قدرة الرجل الصالح ، الذي أكثر أعماله الأمر الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبه ^(٢) ما يستحق ^(٣) جل ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرته [هي] ^(٤) التي لاتعجز عن شيء ، وحكمه [هو] الأتقن الأفضل ؛

ومن ذلك صير اللاتي لاتقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها ، جل ثناؤه ، أعظم كثيراً من ^(٥) اللاتي تقع تحت الفساد — أعنى بالوقوع تحت الفساد الانتقال من عين إلى عين ^(٦) ؛

ولأن [له] القدرة [على] إخراج المعاني ^(٧) إلى الكون ، خلق الكل جواهر ^(٨) : إما بسيطة ، وإما مركبة ؛ والبسيط لا العنصر والصورة ^(٩) ؛ والمركبة عنصر مصورة ^(١٠) ؛ والعنصر المركبة إما حي ، وإما لحي ؛ والجوهر الذي

(١) هكذا في الأصل — وقد أقيمتها ، لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهدية — لأن الكلمة غير واضحة تماماً

(٣) يعني ما يستحقه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للإيضاح .

(٥) في الأصل : مما

(٦) يمكن أيضاً أن تقرأها : من غير إلى غير ، بمعنى من ضد إلى ضده . ولكن نظراً لما

يقوله الكندي في ص ٢١٧ مما تقدم مثلاً ، آثرت هذه القراءة

(٧) هذه كلمة تستلقت النظر — فهل المقصود منها الأشياء والوجودات أم المقولات التي

في العلم الآتسي ؟

(٨) في الأصل جواهر

(٩) هذه الجملة هكذا في الأصل — فهل يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة ؟

هنا غير مألوف ، لأن كل شيء مادي مؤلف من مادة وصورة حتى الفلك (أنظر ص ١٦٩ مما تقدم) ؟

فلمل يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب

هو أن تكون كلمة ولا تعريفاً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ،

بكل على حدته ؛ أو تكون العبارة ، كما هي ، صحيحة ، لكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر

والصورة معاً ، لأن هذا هو المركب

(١٠) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها

لاحى [هو] الجوهر الذى لانفسانى ، والجوهر النفسانى [هو] الأشخاص العالية
أوالحرث والنسل ؛

وصير الجوهر النفسانى إما ناطقا وإما لاناظقا^(١) ؛ والناطق [هو]
الأشخاص العالية والإنسان ، [والذى] لاناظق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير
الناطق : إما واقعا تحت الفساد ، وإما لاواقعا^(٢) تحت الفساد ، مدته التى فرض له ،
كله ولكل شخص منه معا ؛ فالذى هو كذلك الأشخاص العالية ، والواقع
كل شخص شخص^(٣) منه تحت الفساد ، اللازمة له الاستحالة أولا فأولا ،
هو الإنسان ؛

و [الذى] لاناظق منه حساس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاحتساس ،
هو النامى أجمع ؛

ولا حى منه حار يابس ، وهو النار ؛ ومنه^(٤) حار رطب ، وهو الهواء ؛
ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛

وصير جميع الخلق متحركا حركة مكانية : إما ذات ضد وإما لأذات ضد ؛
وصير اللاتى لا ضد لها فيما لا يعرض فيه الفساد^(٥) ، أغنى فى الجرم الأعلى ؛ لأن
الأضداد إما تستحيل ويفسد بعضها إلى بعض ؛ فأما ما لا ضد له فليس له
ما يستحيل إليه بته ؛

وصير الذى له هذه الحركة أكبر الكل ؛ وهذه الحركة هى الحركة المستديرة ؛
وأما الحركة للضادة فهى المستقيمة ، التى تبتدى من موضع وتنتهى إلى غيره ،
فإنه يمكن أن يكون لها ضد ، وهى التى ابتدأت من تمام [الأولى]^(٦) وتمت فى
موضع ابتداء الأولى^(٧) ؛

(١) و (٢) فى الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقع ، ولا واقع

(٣) لعل هاهنا تكرارا وإن كان التعبير صحيحا ، بمعنى كل واحد

(٤) فى الأصل من ، وفوقها كلمة : منه

(٥) يعنى فى الشيء الذى لا يعرض فيه الفساد ، مقصورة عليه

(٦) يعنى الحركة المضادة (٧) فى الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلمة
الأول تعود على الضد ؛ ولكن صححتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحا — راجع رسالة فى أن
طبيعة الفلك مخالفة لطباع العناصر الأربعة لتجد كلام السكندى عن نوعى الحركة .

فلأن المستدير لا يمكن أن يتحرك إلا على ثابت فى وسطه ، فصير جرما
ثابتا فى وسطه ، أغنى وسط الكل ، وهى الأرض ؛ وتلاها بالماء . وصير لها
حركة طباعية قسرا إلى الوسط ، لتثبت فى الوسط ، وتقف هناك ؛ ويسلك ما تباعد
عن مكانه منها قسرا إلى الوسط سلوكا طبيعيا ؛

ولأن الحركة إلى الوسط ذات ضد ، صير جرما ثابتا يتحرك من الوسط ،
وهو النار والهواء ؛ لأن الكيفية الفاعلة فيهما^(١) واحدة ؛

ولأن هذه^(٢) أضداد ، لزمها التغيير فى أجزائها ؛

ولأن الجميع من الحرث والنسل توجد فيه جميع الكيفيات ، تفسد أشخاصها
وتبقى الصورة ، ما فرض^(٣) لها صورتها من المدة ؛

ولأن الحركة : إما مكانية ، وهى اللازمة لكل جرم ؛ وإما غير مكانية ، وهى :
[إما] ربو ، وإما نقص ، وإما كون ، وإما فساد ، وإما استحالة ؛ وهذه جميعا
انفعال من هذه الحركات فى الجرم الأسفل المنفعل ، وأعدمها^(٤) الجرم الأعلى .

فهذه هى القدرة الحق الفاعل للحق ، إذ هى إخراج كل ما هو بالقوة إلى
الفعل الذى ليس بمحال ؛ وهذا هو السجود الحق للجواد^(٥) فى الفيض بكل فعل
غير محال ؛ وهذه هى السياسة الحق من السانس الحق ، هى الفعل الأصلى من
كل مفعول .

فهذه التى^(٦) ينبغى أن تحس^(٧) بها عظم قدرة الله جل ثناؤه ، وسعة

(١) فى الأصل : فيها

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أقيمتها — وهذه تعود على النار والهواء

(٣) الفاعل لفرض هو الله — ويجوز أن نعتبر الفعل بهذا المجهول ، والفاعل الله ،

ونائب الفاعل متعلق من المدة

(٤) الفاعل هو الله

(٥) فى الأصل الجواد فلعل الصواب : السجود للحق الجواد الخ

(٦) فى الأصل : الذى

(٧) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، وكذلك الأفعال التالية — ويمكن أن تقرأ على

نحو آخر بتغيير الضمير إلى المتكلم

جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تدييره ، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة^(١) أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة^(٢) أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً^(٣) ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ؛ وفي أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر^(٥) الأمر الأصلى فى كل واحد من ذوات الانفس ، كإنسان^(٦) واحد ؛

ولذلك ما سمي ذوو^(٧) التميز ، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسان عالماً صغيراً ؛ إذ فيه جميع القوى التى هى موجودة فى الكل ، أعنى النماء والحيوانية والمنطقية ؛ وفيه الأرضية كالعظام وما أشبهها ، والمائية كالرطوبات التى فيه وكالأوردة وكالتقاع^(٨) من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية^(٩) ، والصمغة كالمخ والعصب ، والهواء جو باطنه وجميع جوفه ، وكالنار حرارته الغريزية ، والنبات شعره ، والحيوانات المتولدة فيه الحشرات^(١٠) المتولدة

(١) قراءة اجتهدية

(٢) فى الأصل لجاه — مع عدم وضوح الحرف الأخير ، ولم أجدها فيما بحثت فيه من قواميس . أما اللجا ومؤثها اللجة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان العظيم فهو حيوان أرضى مائى .

(٣) هكذا فى الأصل — وكان يخطر لى تصحيحها ، تبعاً لما يلى .

(٤) زيادة — لأنه يظهر أنه سقط من النص كلام فى موضع ما

(٥) فى الأصل : قدرة

(٦) عائد التشبيه هنا على الجرم الأعلى فى الغالب

(٧) فى الأصل : ذوى

(٨) غير منقوطة فى الأصل — وفى اللغة : قع الماء فى الوادى اجتماع ، والنقع الماء المجمع ، والتقاع بفتح النون لئاء يقع فيه الشيء ، والنقم (جمعها تقاع وأقع) هو الأرض الطين التى يستنقع فيها الماء — فلعل الكندى يقصد المواضع التى تجتمع فيها السوائل

(٩) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها شئ .
(١٠) غير منقوطة — والحراش بتشديد الراء الحية ، والحريش دويبة هى أم أربع وأربعين وهى صنف من الحيات . والحراش بثور تخرج فى السنة الناس والأبل . أما الحرش فهو الدباب وخرشاء العسل شمه وما فيه من ميت نخله — والكندى يقصد الطفيليات التى تتولد فى الإنسان

فى باطنه وظاهره ، وكالأحداث التى تحدث دون فلك القمر من مطر ودوى وريح وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك ، فإن لكل واحد من هذه فيه شبهة^(١) ؛ فما الذى يُسكّر من أن تكون القدرة الحق التامة مثلكم الكل مثال حيوان واحد ، موجود فيه جميع ما يوجد فى الكل ، وإنسان^(٢) واحد توجد فيه جميع هذه ، و [لا] سيما ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام — كما قدمنا فى صدر كتابنا ؟؟؟!

وإذ قد تبين ما أردنا تبينه فلنكمل هذا القول بتأييد ذى القدرة وتوقيفه . تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين .

(١) الشبه بكسر الشين وسكون الباء أو بفتحها وفتح الباء هو التثل أو الشبه

(٢) من هنا جملة حالية فى الغالب

واحدة . والشئ الواصفُ لشيء آخر والمعطية حدّه واسمّه لا بد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهرًا فجوهرٌ ، وإن عرضًا فعرضٌ ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطى الحدّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورةُ الشئ هي التي تجعله ما هو ^(١) — سواء أ كان حسيًا أم عقلياً — وكان الجوهر ماهي بذاته ^(٢) ، فالنفس هي — إذن — الصورة العقلية للكائن الحى ؛ فهي نوعه .

ولما كان الحى جوهرًا ، فنوعُ الجوهر جوهرٌ ؛ فالنفس إذن جوهر . ولما كانت هي جوهر النوع ، فليست جسمًا ؛ لأن الأنواع ليست أجساما ، بل هي الأشياء العامة التي تعمُ أشخاصًا ، هي الجزئيات . وينتهى الكندى من هذا إلى أن النفس جوهر ليس بجسم ، وأنه توجد جواهر ليست أجساما .

ثم يحاول المؤلف أن يثبت نفس القضية بطريقة أخرى : النوع يعطى الأشخاص اسمها وحدّها ، فهو من طبيعتها ، ولكنها جواهر محسوسة ،

فهو : إما أن يكون جسمًا ، أو غير جسم ، ثم إنه يعمُ أشخاصًا كثيرة ،

فلا بد أن يكون في كل شخص : إما بكميته وإما بجزء منه ،

والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحى ، والتناطق والمائت ، وإذن فهو مختلف الأجزاء نظرًا لتركيبه ،

ولما كان النوع ليس من الأشياء المشتبهة الأجزاء ، فإنه إن كان بكماله في أحد أشخاصه ، امتنع أن يكون بكماله في آخر . وإن كان في كل شخص من أشخاصه جزءً منه — مع العلم بأن أشخاصه لا نهاية لها بالقوة — فهو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

رسالة الكندى

في

أنه [توجد] جواهر لا أجسام

موضوع هذه الرسالة — كما يؤخذ من العنوان لأول وهلة — هو إثبات أنه توجد جواهر ليست بأجسام ، يعنى جواهر غير مادية . وهي قصيرة ، وفيها شيء من الاضطراب في الأسلوب وفي سير الاستدلال . ويصفها المؤلف بأنها « قولٌ خيرى » ؛ ولذلك فهي أشبه بالحكاية .

ويبنى الكندى استدلاله على العلم الطبيعي ؛ فبعد أن يعرف الجسم بأنه « العِظَمُ الآخذُ الأقدارَ الثلاثة » ، ويذكر لواحق الجوهر التي تميزه عن غيره ، يتطرق إلى الكلام في « النعت » وأنه يكون : إما بالتواطؤ ، معبراً عن الحد ؛ وإما بالاشتباه ، معبراً عن التسمية الوصفية فقط .

ثم ينقل الكندى الفكرة الأساسية في ذلك إلى معنى إطلاق صفة الحى على الأجسام ، وأنها تكون : إما على سبيل أن الحياة ذاتية جوهرية ، يفسد الجسم إذا فارقت ؛ وإما على سبيل أنها عرضية ، لا تأثير لمفارقتها له . ثم يرى أن من الأجسام ما لا تفسد جسميته بمفارقة الحياة له ، فيستنتج من ذلك أن الحياة عارضة فيه من غيره .

ولما كانت ماهية الحياة ترجع إلى النفس ، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال ، إلى النفس ذاتها : هل هي جوهر أم عرض ؟ وإن كانت جوهرًا ، فهل هي جسم أم ليست جسمًا ؟

ويبدأ الكندى بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان ، وإما أن تختلف بالأسماء .

فالأشياء التي لا تختلف في حدّ أعيانها ولا في أسمائها لا بد أن تكون طبيعتها

(١) و (٢) راجع تعريف الصورة والجوهر في رسالة الحدود ، وأنظر فهرس المصطلحات

والتركيب لا يكون بالقوة ، لأنه شيء قد خرج إلى الفعل ؛
وإذن فلو كان من النوع في كل شخص من أشخاصه جزء ، لانتبهنا إلى
تناقض .

هذا إلى أنه لو كان منه في كل شخص من أشخاصه جزء ، لكان كل جزء
غير الآخر ؛ ولما كانت الأشخاص لا نهاية لها بالقوة — وكان من المستحيل أن
يكون مركبا بالقوة — فهو ممكن أن يكون فيها وغير ممكن أن يكون فيها ؛ وهذا
تناقض آخر .

وينتهي الكندي من كلامه في هذا إلى أنه يستحيل أن يكون من النوع
في كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذي في الآخر .
ولما كان النوع — لو كان جسما — لا يمكن أن يكون في أشخاصه لا بأكمله
ولا بجزئه ، فهو إذن ليس جسما ، بل هو جوهر ليس بجسم .

وهنا تنتهي الرسالة ؛ ولا شك أن القارىء قد يتساءل : كيف يكون الجوهر
الذي ليس جسما في أشخاص كثيرة ؟ الواقع أنه ليس في ذلك تناقض ، فكل
ما في الأمر أن شيئا غير مادي يلبس شيئا ماديا ؛ والإشكال في كيفية هذه
الملابسة ، والكيف ليس موضوعا لإدراك العقل ، بل هو موضوع حس . ما .
وأغلب الظن أن الكندي يقصد بالجواهر غير الجسمية الجواهر الثواني ،
كما فهمها أرسطو ، والنفس وما فوقها من المجرّدات ؛ ولا شك أن قراءة رسالته
التالية في النفس وكذلك قراءة « كلام الكندي في النفس » قد ينير المسألة
بعض الشيء .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن اسحق الكندي

في

أنه [توجد] ^(١) جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمت ما سألت من رسم قول خبري في أن الجواهر ^(٢) لا أجسام ؛ وهذا
إنما يصح بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائل المنطقية المستعملة في الأشياء
الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمت من ذلك حسب ما رأيته لك
كافيا ، على رسم مسألتك ^(٣) أن نرسم لك من ذلك ؛ إذ كان يحتاج إلى قول
كثير جميل تقع ^(٤) كالأسس ^(٥) ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوقك
إلى منار الطريق إلى ما سألت وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهر ^(٦) لا جسم له ^(٧) يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد
أن ثبت ^(٨) مائة ^(٩) الجسم الذي هو أنه العظم الأخذ الأقدار الثلاثة ^(١٠) ،

(١) إضافة لمزيد البيان

(٢) هكذا في الأصل — فلهذا يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجساما ،
وإلا فلعل الصواب : أن الجواهر لا أجسام ، بمعنى : أن الجواهر تكون لا أجساما .
(= غير مادية) .

(٣) في الأصل مسألتك

(٤) غير منقولة وفيها بعد الفاف نبرة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تماما بسبب فساد في ورق الأصل ، والقراء لها اجتهادية

(٦) في الأصل : جوهر .

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندي في هذه الرسالة — لا ضرورة لها ،

لأجل المعنى ؛ فلهذا زائدة من الناسخ

(٨) غير منقولة ، فيمكن قطعا على نحو آخر ، بتغيير الضمير

(٩) معنى مائة . (١٠) في الأصل : الثلاثة

أعني الطول والعرض والعمق ؛ وبعد أن نعلم ^(١) لواحق الجوهر المميز له من غيره ، التي هي أنه ^(٢) القائم بذاته ، الذي لا يحتاج في ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو في عينه لم يتبدل ، المنعوت من جميع المقولات ؛ أو أنه ^(٣) إما نعتاً متواطئاً وإما نعتاً متشابهاً : أما النعت المتواطئ ^(٤) فنعيتُ الناعت الذي يعطى منعوته اسمه وحده معا ؛ وأما النعت المتشابه فنعيتُ الناعت الذي لا يعطى منعوته اسمه ولا حده ؛ وإن أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه باشتقاق ، لا على صحة الاسم ، وإن أوائله ^(٥) لا تنعت شيئاً منه ؛ فإن هذه ^(٥) إن كانت معلومة مقرأ بها ^(٦) وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تخلو ^(٧) من أن تكون حياتها ^(٨) تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني بالذاتي في الشيء ، الذي إن فارق الشيء فسد ، والعرضية هي التي يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد ؛ فإن كانت الحياة ذاتية في الحى ، فإنها إذا فارقت الحى فسد الحى ؛ وكذلك نجد الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا . فأما الجسم الذى نجده حيا ولا نجده حيا ، وهو هو جسم ، فقد فارقتُ الحياة ، ولم تفسد جسميته ؛

فتبين إذن أن الحياة في الجسم عرض من غيره ؛

والذى نسمي به مائية الحياة في الجسم نفس ؛ فينبغى أن نبحث عن النفس : أجوهر هو ^(٩) أم عرض ؟

(١) غير منقوطة ، فيمكن قطعها على نحو آخر

(٢) راجع تعريف الجوهر في ص ١٦٦ مما تقدم

(٣) زيادة يحتملها السياق (٤) في الأصل : أما نعتاً متواطئاً — وهو جائز لفة

(٥) لعله يقصد أجزاء الاسم (٥) يقصد في الغالب كل ما قاله عن الجوهر

(٦) في الأصل : مقروبا منها ، دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة في

رسائل الكندي ، أنظر ص ١٠٨ ، ١٠٩ مثلا

(٧) في الأصل : تخلوا ، شأن هذه الكلمة دائما

(٨) في الأصل : حيوتها — على طريقة القدماء

(٩) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأنها تعود على المفهوم الذهني

فإن كانت جوهرًا : جسم هي أم لا جسم ؟ فنقول :

إن الأشياء إما تختلف إما في أعيانها ، وإما في أسمائها ؛ فالشيئان اللذان ^(١) حدٌ أعيانها واحد ، ويسميان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانها ؛ إذ لم ^(٢) يختلفا في حد الأعيان ؛ والأشياء التي لم تختلف في أعيانها طبيعتها واحدة ؛ فالشيء الواصف لشيء بإعطائه اسمه وحده ، هو من طبيعة موصوفه ؛ فإن كان موصوفه جوهرًا ، فهو جوهر ؛ وإن كان موصوفه عرضًا ، فهو عرض ؛ والذي لا يصف موصوفه باسمه وحده ، ليس طبيعته طبيعة موصوفه ؛ وما طبيعته ليست طبيعة موصوفه هو ^(٣) ، فهو غريب في موصوفه ؛ فالغريب في موصوفه هو الذى نسميه عرضًا ^(٤) في موصوفه ، لأنه ليس من ذاته ، بل عرض ^(٥) فيه ؛ والشيء الذى به الشيء هو ما هو ، هو صورة الشيء ^(٦) ، حسيًا كان أو عقليًا ؛

والجوهر ما هو بالنفس ؛ فالنفس إذن صورة الحى العقلية ، فهي نوعه ؛

فالحي جوهر ، ونوع الجوهر جوهر ؛

فإن النفس جوهر ، وإذ ^(٧) هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم ؛ لأن النوع لا جسم ، بل العام الذى يعم أشخاصه التي هي أجسام ؛ إذ كانت أشخاص الحى أجساماً .

فإن ^(٨) قد تبين أن النفس لا جسم ، وهي جوهر ؛

فإن قد تبين أن من الجواهر أجساما ، ومنها لا أجساما ^(٩) ،

وأياها فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمه وحده ^(١٠) ، فهو في طبيعة

(١) في الأصل : الشئين اللذين (٢) إذ لم غير واضحتين في الأصل

(٣) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وإن كان يمكن أن تلحق بما قبلها

(٤) في الأصل : عرض (٥) يمكن أن تكون هذه الكلمة فعلا أو اسما

(٦) راجع ص ١٦٦ ، وفهرس المصطلحات (٧) في الأصل : وإذا

(٨) في الأصل : فإذا (٩) في الأصل : أجسام — ولا أجسام

(١٠) الضمير يعود على النوع

شخصه ؛ وشخصه إن كان جوهراً ، فهو جوهراً ؛ وإن كان عرضاً فهو عرض ؛
والخى المحسوس جوهراً ، وأنواعه جواهر ، إذ النوع يعطى الجوهر اسمه
وحدّه ؛

والنوع إما أن يكون جسماً ، وإما أن يكون لا جسماً ^(١) ؛
فإن كان النوع جسماً ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ،
والشخص كثير باضطرار ،

فإن كان النوع واحداً يعم الكثير ، وكان ^(٢) جسماً ، فهو فى كل واحد
من أشخاصه إما بكلّيته وإما بجزئه ^(٣) ؛
والنوع مركّب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركّب من حى
وناطق ومات ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركّب أيضاً مما يحدّه ، أعنى مما
يجتمع ^(٤) حدّه منه ؛

فإذن هو مختلف الأجزاء التى ركب منها ،
فإذن ^(٥) النوع ليس من المشتبهة الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من
أشخاصه بكماله ، فكيف يمكن أن يكون فى آخر ^(٦) بكماله ؟
وإن كان فى كل واحد من أشخاصه جزءً ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة —
فإن أجزاءه بلا نهاية بالقوة ،

فإذن ^(٧) هو مركّب مما لا نهاية له بالقوة ؛
والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛
فإذن ^(٨) ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية
بالقوة —

(١) فى الأصل : لاجسم

(٢) فى الأصل : فكان

(٣) فى الأصل : يكون : يجمع

(٤) فى الأصل : فإذا — فلعلها : فإذا أو فإذا

(٥) فى الأصل : فإذا — فليكن أن تضبط على نحو آخر

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة

(٧) فى الأصل : فإذا

وهذا خلف شنيع ^(١) ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذ كان فيه جزء
غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع ،
وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آنفاً أنه محال أن يكون تركيبه من أجزاء بلا نهاية فى القوة ؛
فإذن ^(٢) فى كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذى فى الآخر من نوعه ،
وليس يمكن أن يكون فى كل شخص من أشخاصه جزء من أجزاء نوعه —
فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً ؛ فإذا ^(٣) ليس يمكن أن يكون
فى كل شخص من أشخاصه جزء من نوعه غير الجزء الذى فى الآخر ؛

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بكماله فى كل واحد من أشخاصه ، إذ
لا بكماله ولا بجزئه يمكن أن يكون فى أشخاصه ، وهو جسم ،
فإذن ^(٤) نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهراً ، كما قدمنا ؛
فبالاضطرار ^(٥) أن جواهر كثيرة ولا أجسام ^(٦) ؛
وهذا فيما سألت كافٍ ، كفك الله جميع المهمات ، ووفاك جميع أذى ^(٧)
المؤمنات ؛

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد
وآله أجمعين .

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن تقرأها : بشع ، ولكن هذا يخالف طريقة السكندى

(٢) و (٣) و (٤) فى الأصل : فإذا

(٥) فى الأصل : بالاضطرار

(٦) هكذا فى الأصل ، وقد تركتها

(٧) فى الأصل : إذا

من أنواع الاستدلال ، فقد وجدت في ذلك ما يفنى عن الإطالة في كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيت بالإشارة إلى ما تحويه بالأجمال :

النفس جوهر بسيط ، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهى نور من نوره ، هى منه كالضياء من الشمس ؛ مستقلة عن الجسم ، تعارض القوتين الشهوانية والغضبية ، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها ؛ فهى أشرف وأعلى ما فى الإنسان — ويقصد الكندى النفس الناطقة بطبيعة الحال .

هذه النفس ، حتى وهى فى البدن ، تتجاوز فى المعرفة حدود البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس ؛ فتعلم الحقائق والأسرار ، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث . حتى إذا فارقت البدن ، انكشفت لها جميع الحقائق ، وصارت فى «عالم الحق» أو «عالم العقل» أو «عالم الديمومية» — كما يعتبر الكندى — وصار صاحبها قريب الشبه بالله فى صفاته ، واكتسبت هى قدرة من قدرة الله ، لكن فى مرتبة دون مرتبته . وهى فى هذا المقام ترى البارى وتحاذى مرآتها نوره ووجوده ، فتتجلى فيها الحقائق ، منعكسة من وجودها الحق ، وترى بنور الله كل ظاهر وخفى . ولا يعوقها عن ذلك إلا الاشتغال بالشهوات البدنية ؛ فإذا انصرفت عنها وعكفت على النظر — وهذا هو الشرط الأساسى — انصقلت عند ذلك مرآتها ، وتقبلت النور الإلهى ، فتصورت به وظهرت فيها الحقائق .

هذه النفس فى يقظة دائمة ؛ وكل ما فى النوم أن النفس فيه تترك استعمال الحواس ، وتتقبض فى ذاتها . ولو كانت تنام هى أيضا ، لسقط كل ما فى النوم من الوعى النفسى سقوطا تاما أو — كما يقول الكندى — لما عرف الإنسان ما فى النوم أنه فى النوم ، وانعدم التمييز بين النوم واليقظة ؛ فحياتها فكر متيقظ دائما ؛ وإن كان يعرض فيه نوم الحواس ، فالنفس لا تنام .

والنفس — عند نوم الحواس — ترى العجائب ، وتتصل بالأرواح التى

رسالة أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

مقدمة

هذه الرسالة توجد ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة ، هى مخطوط رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية من ص ٦٣ — ٧٦ . وقد نبهت إليها منذ أكثر من عشرين ، فلم يُعَنَ بها أحد ؛ فأحييت أن أنشرها مع هذه الرسائل فى مكانها الطبيعى ، حتى تكون تحت نظر القارئ قبل رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيمورى فى ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدى العلماء . وهو منقوط ، ورغم وجود تصحيحات على هامشه أحيانا فإن فيه أخطاء كثيرة ، صححت بعضها دون إشارة أحيانا ، لأن الناسخ غير دقيق ، وهو يقع فى أخطاء صوابها بديهي ، ولم أُشر إلى ما أصلحته أحيانا ، خصوصا فى المواضع التى تجب فيها المطابقة بين الفعل والفاعل من حيث التذكير والتأنيث .

هذه الرسالة فيها روح الكندى وأسلوبه ؛ فهى تبتدى بالابحاج العادية المتضمنة للدعاء ، وتنتهى بمثل ما تنتهى به رسائل الكندى الأخرى ؛ هذا إلى أن فيها بعض الآراء التى نجدتها فى رسالة الكندى التالية فى ماهية النوم والرؤيا ، وفيها نعمة يسيرة من رسالة الكندى فى دفع الأحزان .

وإذا صرفنا النظر عن العنوان ، فإن الكندى يعتبر رسالته مختصرة لقول الفلاسفة ولقول أرسطو فى النفس .

ولما كانت مختصرة سهلة مفهومة فى الغالب ، ولما كانت غير محتوية على كثير

عبرت إلى عالم الحق ، وتلتذت بما يفرها جميعا من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » سامية ، تفوق كل لذات الحس الدنيا .

والإنسان في هذا العالم الذي نحن فيه عابرٌ سبيل إلى العالم الشريف الأعلى ؛ حتي إذا فارقت النفسُ بدنِها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » ، « مسكن الأنفس العقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلهي . ولكن لا بد لها أن تتدرج في مراتب النقاء طورا عن طور ، تقيم في كل مرتبة مدة تصفو فيها ، حتي تبلغ حالة الصفاء الخالص ؛ وعند ذلك تدخل العالم الإلهي ، حيث تعلم كل شيء وتلتذت بما يفوضه لها البارئ من سياسة الأشياء الدنيا .

ويحتم الكندي رسالته بأن ينبه الجاهل الغافل إلى العناية بنفسه . وفي هذه الرسالة — كما نرى ، وكما يدل عليه ذكر الأسماء — من نزعة فيثاغورس وأفلاطون أكثر بكثير مما فيها من نزعة أرسطو .

(ص ٦٣) رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

في

القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطون^(١) وسائر الفلاسفة

سَدَدَكَ اللهُ بِدَرْكِ^(٢) الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !
إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً في النفس ، وآتني على الغاية التي إليها جرى^(٣) الفلاسفة في ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا في الأصل (٢) في رسائل الكندي الأخرى تمجده يؤثر عبارة : لدرك (٣) في الأصل : أجرى

أرسطو في النفس ؛ ولست أوجهداً في استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألت ، بتلخيص كافٍ وخصٍ شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ وبه القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطة ذات شرف وكال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرها من جوهر البارئ عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بين^(١) أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مبيّنة له ، وأن [٦٤] جوهرها جوهر إلهي روحاني ، بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك^(٢) على الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمله^(٣) على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادها^(٤) هذه النفس ، وتمنع^(٥) الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب الفيز ورتته^(٦) ، وتضبطه ، كما يضبط الفارسُ الفرس ، إذا هم أن يجمع به ، أو يمدده^(٧) . وهذا دليل بين على أن القوة التي يفضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه ؛ لأن المانع ، لا محالة ، غير الممنوع ؛ لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، فتكسر^(٨) النفس العقلية في ذلك أنه أخطاء وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال زديّة ، فتتمنعها^(٩) عن ذلك وتضادها ؛ وهذا أيضا دليل على أن كل واحدة^(١٠) منهما غير الأخرى .

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفا .
(٢) و (٣) في الأصل : يتحرك ، فيجمله — وهي طريقة القدماء أحيانا ، وقد صححتها في مواضع كثيرة مما يلي دون إشارة
(٤) و (٥) في الأصل : يضادها ، وتمنع ويضبط ؛ وهذا مثال مما سأعرب عن الإشارة إليه
(٦) وتره يتره وتره وتره ، أي جنى عليه ظلمة يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر ؛ والمقصود أن النفس تمنع من إرسال العنان للفيظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عفيف
(٧) هكذا في الأصل ، ولم أجد لهذا وجها مرضيا . وفي اللغة : مد الشيء جذبه . وإن كانت تحريفا في اللغة : من البعير شد عليه الحبل ؛ ومادله بماداة وأمداه إمداء أمل له وأمله
(٨) و (٩) هكذا في الأصل : وقد تركتهما
(١٠) في الأصل : واحد ، وهي مزيدة بهامش الأصل

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، علمت كل ما في العالم ، ولم تخف^(١) عنها خافية ؛ والدليل على ذلك قول أفلاطون ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد^(٢) [من] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلموا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجردت هذه النفس ، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ؟

[٦٦] ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح . ثم [إن] أفلاطون أتبع هذا القول بأن قال : فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالكل والشارب المستحيلة إلى الجيف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية^(٣) إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطون قاس^(٤) القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكثر همته ، فقياسه قياس^(٥) الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسه قياس الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أذبه^(٦) الفكر والتمييز ومعرفة حقائق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النس وفيها بلى — وقد أقيمت على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة لمباحية قياساً على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبه أو قارن أو مثل

(٥) يعني مثله مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أقيمت على أنها يجوز أن تكون لغة في الدأب (بمعنى الجذ والتعب أو العادة والثبات) ؛ والقلب المكنى معروف في لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

الأشياء والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نبحثها للباري ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل^(١) والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكيماً^(٢) ، عدلاً ، جواداً ، خيراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل^(٣) (دون) النوع الذي للباري سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قريبها^(٤) (قوته) قدرة مشاكلة لقدرته ؛

فإن^(٥) النفس على رأى أفلاطون وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجوهر الباري عز وجل^(٦) ؛ في قوتها — إذا تجردت — [أن] تعلم سائر الأشياء^(٧) ، [كما] يعلم الباري بها أو دون^(٨) ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري ، جل وعز .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [٦٨] عالم العقل فوق الفلك ، صارت في نور الباري ، ورأت^(٩) الباري عز وجل ، وطابقت^(١٠) نوره ، وجلت^(١١)

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حليماً

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للإنسان من تلك الصفات داخل فيها لله ، أي هو أقل منه . وما يرجع هذا أننا نجد في الأصل فوق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضاً الكلام التالي .

(٤) في الأصل هكذا : فقها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قريبها ، لكن بدون نقط ، فلعلها : قريبها — يعني من الله — أو هي معرفة عن قوته — يعني قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فإنها

(٦) في الأصل : على (٧) في الأصل : لاسياً

(٨) فوقها في الأصل كلمة : دخل (٩) في الأصل : وذات

(١٠) طابق فلان فلانا واقفه ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشيئين جعلهما على حد واحد ، وطابقا اثنافا وانفقا وتساوبا .

(١١) جل جلاله وجلالا يعني عظم وارتفع .

في ملكوته ، فأنكشف لها ح^(١) علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ، كمثل ما هي بارزة للبارى عز وجل ؛ لأننا إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه ^(٢) أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور البارى ! فهي لا محالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سرّ وعلانية .

وكان أفسقورس ^(٣) يقول : إن النفس ؛ إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد^(٤) بها صورة من نور البارى ، يحدث فيها ويكامل^(٥) نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر ؛ حينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ساير الأشياء المحسوسة في المرأة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس^(٦) النفس ؛ لأن المرأة ، إذا كانت صدئة^(٧) ، لم يتبين صورة شيء فيها بته ؛ فإذا زال منها الصدا^(٨) ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات . وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو^(٩) أن النفس تتطهر^(١٠) من الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقلا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام بته ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس

- (١) هكذا هذا الحرف في الأصل وفيما يلى — وقد خطر لى أنه اختصار لكلمة ترادف ما بعده .
- (٢) في الأصل : فيها
- (٣) يقصد فيثاغورس في الغالب
- (٤) هكذا الأصل ، وقد تركته
- (٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال
- (٦) يعنى مثال
- (٧) في الأصل : صدئة
- (٨) في الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن الكندى
- (٩) في الأصل : هي
- (١٠) في الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

وتبقى محصورة^(١) ، ليست بمجردة^(٢) على حدثها^(٣) ، وتعلم كل ما في^(٤) العوالم وكل ظاهر وخفى ؛ ولو كانت هذه النفس تنام ، لما كان الإنسان — إذا رأى في النوم شيئا — يعلم أنه في النوم ، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة^(٥) .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام ، وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللس — لأن هذه لذات حسية دنيصة ، تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية ، تعقب الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل [٧١] من رضى لنفسه بلذات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وإنما نجى^(٦) في هذا العالم في شبه المعبر^(٧) والجسر الذى يجوز عليه السيارة ، ليس لنا مقام يطول^(٨) ؛ وأما مقامنا ومُسْتَقَرُّنا الذى نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من بارئها ، وتقرب من نوره ورحمته ونراه رؤية عقلية لاهسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول افسقورس الحكيم .

فأما أفلاطون فقال في هذا^(٩) المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجردت ،

- (١) محصورة يعنى محبوسة ومركزة في ذاتها
- (٢) يعنى ليست بمفارقة البدن ، بل فيه لكنها قد انسحبت من الحواس إلى الدخول في ذاتها
- (٣) (٤) في الأصل : عليحدثها ، كلما
- (٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان الخ) ؛ وهى في نفس المعنى . وإذا عرفنا أن الكندى يعتبر النوم فكرا خالصا ونوما للحواس ، فهنا ما يريد أن يقول . وأغلب الظن أنه يقصد أن الانسان ، إذا استيقظ ، عرف أنه كان نائما وعرف أن النوم أنه كان في النوم ، فالنوم وعى نفسى وفكر يواصل اليقظة تحت إشراف النفس عليهما معا ؛ أما النوم فهو نوم الحواس فقط — راجع المقدمة ص ٢٧١ ، وراجع الرسالة التالية في ماهية النوم والرؤيا .
- (٦) في الأصل : يجىء
- (٧) على الباء من هذه الكلمة شدة ، في الأصل :
- (٨) في الأصل : نطول ، وعلى الطاء شدة — وهو خطأ
- (٩) في الأصل : هدم

هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خلفَ الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير^(١) من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت^(٢) ، ارتفعت إلى فلك العطار ، فيقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى]^(٣) ، فيقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت ح^(٤) إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجل محلّ وأشرفه ، وصارت ح بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نور الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها^(٥) الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمري لقد وصف أطلان وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا وصية^(٦) إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم^(٧) وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهر من الأدناس صارت نفسه ح صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب ؛ وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن وفارقت وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

(١) في الأصل : يفارق ، يصير

(٢) في الأصل : بقيت . وهي خطأ ، بل إن كلمة بقيت مصححة تصحيجاً آخرق ، بالضرب على نقطة النون (٣) زدها للإيضاح

(٤) هكذا هذا الحرف في الأصل — ولا أفهم معناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة

أو ملأً لفرغ (٥) في الأصل إليه

(٦) وصل فلان الشيء وصولاً ووصلة وصلته بلفظه وانتهى إليه ، والوصلة الاتصال

أو ما يصل بين الشيئين (٧) في الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبيدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسططاليس أمرَ الملك اليوناني الذي تحرّج^(١) بنفسه ، فكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفتون من علم الغيب ، وحدثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ، وأخير [٧٤] جماعة من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كلُّ مآل ، لم يتجاوز^(٢) أحدٌ منهم المقدار الذي حدّه له من العمر . وأخبر أن خسفاً يكون في بلاد الأوس^(٣) بعد سنة ، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال .

وذكر أرسططاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إما علمت ذلك العلم ، لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك — فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى !

فقل^(٤) للباكين ، بمن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك^(٥) من ارتكاب الشهوات الحقةرة الخسيسة الدنية الموهة التي تكسبه الشرّة^(٦) ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ، ويدع^(٧) أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر^(٨) نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم الحكيم البرز المتعبد^(٩) لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكامة^(١٠) ، فهو عند

(١) مصححة في الأصل بدون نقط إلا للجم — وفي اللفظ : خرج أثم أو ضاق صدره ؛ وتخرج من الأمر نأثم ، وحقيقته جانب المخرج أي الأثم . (٢) في الأصل : تجاوز (٣) من بلاد اليونان طبعاً ، وكلمة : سيل ، بعد ذلك ، كما في الأصل .

(٤) في الأصل : فعل — وهو خطأ (٥) نهك من العطاء ، ونهك فيه = بالغ .

(٦) في الأصل : الشره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٧) معطوف على يهمل وينهك

(٨) معطوف على يتشاغل (٩) في الأصل : لتعبد — وهو جائز بتكافؤ .

(١٠) في الأصل : ناكاه — ولعلها تحريف عن كلمة دالة على شيء له الصفة التي عنها

الكلام وعلى كل حال فالكلمة نبات يؤكل ، ومنه ما هو سم قاتل

جميع الجهال ، فضلا عن العلماء ، أفضل ^(١) وأشرف من الجاهل المطلع البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدينية ، أن الجهال كلهم ، إلا من سخر ^(٢) منهم بنفسه ، يعترف بفضل ، ويحمله ، ويفرح أن يطلع ^(٣) منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلعبة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته ^(٤) جلة [٧٦] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفس جوهر بسيط .

فَتَقَهُمْ ^(٥) ما كتبتُ به إليك تَكُنْ ^(٦) به سعيداً ، أسعدك الله تعالى في دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين !

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلي ، نمود إليه ؛ وقبل أن نضع أمام القارىء رسالة الكندى في ماهية النوم والرؤيا ، لا بد أن يرى كلاما عن النفس — وهو موجود بالعنوان التالى فى ورقة ٣٤ ظ من المخطوط الأصلي

كلام للكندى فى النفس ، مختصر وجيز

قال الكندى إن أرسطاليس يقول فى النفس إنها جوهر بسيط تُظهر ^(١) أفعالها من الأجرام ^(٢) ،

وأفلاطون يقول إنها متحدة بجسم ، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل ^(٣) الأجرام ويفعل فيها ؛ ويفصل ^(٤) الجرم من الجسم ، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التى فى عالم الكون ، وأما الجسم فكالفلك . وقد يُظن أن هذين القولين مختلفان ^(٥) ، لأنهما جميعا يُشيران ^(٦) فى غير موضع ، لأن ^(٧) النفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق ،

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يُقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التى تظهرها فى الجسم وبالجسم ، لا أنها متصلة كاتصال الأجسام والأجرام ؛

وكلاهما جميعا يثبتان فى موضع من أقاويلهما جميعا أن النفس إنما ظهرت ^(٨) أفعالها فى الأجرام التى تحت الكون فيها ^(٩) بتوسط من الفلك ؛

معنى قول أفلاطون : « متحدة بجسم » به تظهر أفعالها فى الأجرام ، لا أنها متحدة بجسم ؛ إنما عني به أنها تفعل فى الأجرام بتوسط الجسم الذى هو الفلك .

(١) غير منقوطة ، ويمكن ضبطها على أكثر من وجه

(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فعلها أو مظهره وآلته ووسيلته كما يلى

(٣) غير منقوطة — ولعل معناها : يصل بين الاجرام (٤) يقصد أفلاطون

(٥) فى الاصل : مختلفين (٦) غير منقوطة فقط كاملا — والضمير يعود على الفيلسوفين

(٧) هكذا فى الاصل ، ولعل ضواها : « أن » ، فقط (٨) هكذا فى الاصل

(٩) هكذا فى الاصل — وقد يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة .

(١) فى الاصل : وأفضل

(٢) فى الاصل : سخر

(٣) فى الاصل : يطلق

(٤) غير مشكولة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر

(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة فقط كاملا (٦) فى الاصل : يكن

تلا أنها تشبه^(١) جسماً تدخل به في جرم وتخرج به من جرم ؛ فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلا بدرجات طن ، وذلك أنه إن كان جسم ، فليس يخلو من أن يكون له محل فيما حازه عالم الكون ، أو خارجاً عنه ،

فإن كان خارجاً عنه ، فليس له أن يأتي ما^(٢) هاهنا ، ولا [أن] يتخذ بالأجرام ؛ وإن كان فيما حازه عالم الكون — وجميع ما حازه عالم الكون أجرام — فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها ؛ وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى .

تم والحمد لله

رسالة الكندي

في ماهية النوم والرؤيا

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندي التي بين أيدينا ، وقد ذكرها له ابن النديم^(١) بعنوان : «رسالة في علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس» ، ويذكرها ابن أبي أصيبعة^(٢) بهذا العنوان

وقد ترجمها إلى اللاتينية جيرارد الكريموني (Gerard von Cremona) بين عامي ١١٦٧ و ١١٨٧ م ، في مدينة قرطبة بإسبانيا ؛ ثم نشرها في الأصل اللاتيني ألبينو ناجي (Albino Nagy) مع رسائل أخرى بعنوان : الرسائل الفلسفية ليعقوب بن اسحق الكندي : Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al-Kindi في فلسفة العصور الوسطى ، نشره الأستاذ كليمنس بومكر (Clemens Bäumer) بعنوان : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ، مجلد ٢ كراسة ٥ ، ط . منستر (Münster) ، ١٨٩٧ .

في القسم الأول من هذه الرسالة يحاول المؤلف أن يعرف النوم والرؤيا ؛ وهو يعتبرها معاً « من لطيف العلوم الطبيعية » ، خصوصاً لأنه لا بد في معرفتهما من الدخول في ميدان الأبحاث المتعلقة بماهية النفس وقواها . ذلك أنه لما كان النوم والرؤيا من الظواهر النفسية ، فلا يمكن لباحث أن يبحثهما من غير أن يكون قد أتقن المعرفة لماهية النفس وقواها ولأفعال هذه القوى ، ليكون الكلام عنهما مبنياً على أصوله الحقيقية .

وليس تعريف النوم ، الذي يعتبره المؤلف ظاهرة تعرض للنفس ، بالأمر

(١) الفهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الانباء في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢١٢

(١) في الأصل : لا تشبه — وهو لا يتفق مع المتن .

(٢) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة

المسير؛ فهو «ترك استعمال النفس للحواس جميعاً». وإذا كان النوم عبارة عن انصراف النفس عن مباشرة الحواس، فهو درجة من درجات التفكير؛ إلا أنه نوع من التفكير العميق: «فإذا استغرق الفكر مفكراً، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بتة، فقد تنهى به الفكر إلى النوم». والنوم، من جهة أخرى، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرق القوة النفسية بين الحس والتصور.

أما الرؤيا فتعريفها يبنى على الكلام عن قوى النفس؛ ذلك أن للنفس قوى ثلاثاً: القوة الحسية، والقوة العقلية — وبينهما منتهى التباعد —، والقوة المصورة التي هي متوسطة بين القوتين المتباعدتين.

وإذا كان الحس الظاهر يدرك صور الأشياء محمولة في مادتها، فإن القوة المصورة — التي تسمى أيضاً قوة التخيل أو التوهم، أو تسمى الفنتاسيا، تعريباً عن اليونانية — تدرك صور الأشياء كما هي، لكن بدون أن تكون في مادتها، بل هي تدركها مع غيبة حاملها المادى عن الحس الظاهر.

وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في اليقظة، فإن القوة المصورة تعمل عملها في اليقظة وفي النوم معاً؛ وذلك أن استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل في النفس من صور الأشياء. وكلما زاد استغراق الإنسان في الفكر وزاد انصرافه عن استعمال الحواس، أتيحت الفرصة للقوة المصورة لكي تعمل عملها؛ لأن الفكر في هذه الحالة يمكنه التوقف على التصور بكليته، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً في النفس، حتى تكون كأنها مشاهدة، بل هي تكون أبيض وأنى من الصور التي يباشر الإنسان محسوسها المادى.

غير أن هذا هو شأن عامة الناس، أما الخاصة في براعة الذهن والعقل والتمييز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثيل صور الأشياء مجردة، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس.

ومما يزيد في وضوح الصور المتخيلة وفي نقائها أن القوة المصورة تدرك

كما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ) نفسه مباشرة، أعنى أنها تدركه بالمركز العصبى الذى هو الآلة «الأولى» لا بآلات متوسطة («ثانية»)، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات «ثانية» معرضة دائماً للاختلاف في القوة والضعف من الخارج ومن الداخل معاً.

أما من الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر، التي يسميها الكندي آلات «ثانية»، يعرض لها الفساد والاعتلال والاختلاف والضعف في ذاتها؛ وأما من الداخل فإن الدماغ ذاته، وهو عند فيلسوفنا عضو القوى النفسية جميعها، حسية كانت أو غير حسية، قد يعرض له الفساد.

وإذن فالقوة المصورة لا يعرض لها الفساد إلا من جهة العضو الأساسى، على حين أن القوة الحسية يعرض لها الفساد من ناحية أعضاء الحس الظاهر ومن ناحية العضو الأساسى المشترك، الذى تعتمد الحواس الظاهرة في عملها عليه. على أن الكندي ينبئ إلى أن أعضاء الحس الظاهر أكثر تعرضاً للفساد والنقص والكدر من الدماغ نفسه.

ومن جهة أخرى فإن أعضاء الحس تدرك محسوساتها في مادة؛ ولما كانت الصورة مقيدة بمقدار استعداد المادة لقبولها — لأنه «ليس كل طينة (مادة) تقبل كل صورة»، بحيث يعرض للصورة نقص مصدره قصور المادة عن قبولها قبولاً تاماً^(١) — فإن الإدراك الحسى لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً كاملاً. أما القوة المصورة فهي تدرك الصور مجردة عن المادة الحاملة لها؛ ولذلك يرى الكندي أن الصورة النومية أتم وأحسن من الصور المحسوسة.

ومن أجل هذا كله تكون مدركات الحواس مشوشة وغير دقيقة، وتكون مدركات القوى النفسية العليا أكثر إتقاناً ونقاء ووضوحاً.

وينبئ على كل ما تقدم فرق آخر بين القوة الحسية والقوة المصورة، وفي الوقت نفسه فضل ودرجة للثانية على الأولى: فلما كان الحس مقيداً بموضوعه

(١) هذه الفكرة موجودة عند أرسطو.

ومقيّداً بطبيعة المباداة المقيّدة له ، فهو أشبه بأن يكون متقبلاً مسجلاً ؛ أما القوة المصوّرة فلما كانت تدرك الصور المجردة ، أعنى أنها تدرك فكرة الشيء التى فى النفس لا الشيء نفسه ، فهى إذن لا تصطدم بعقبات مصدرها المادة ، كما أنها تستطيع أن تتصرف فى الصور دون عوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتتركّب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سبباً يتكلم وهكذا — على حين يظل الحس مقيّداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهّد للكندى تعريف الرؤيا ؛ فهى « استعمال النفس الفكر ، ورفع استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هى « انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، فى النفس ، بالقوة المصوّرة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر » .

ويصعب أن نعرف ، من هذه الرسالة التى بين أيدينا ، ما يقصده الكندى من لفظ « الصورة » التى تدركها القوة المصوّرة . فإذا كانت صورة الشيء عنده هى ما به يكون الشيء ما هو ، كما فى رسالة الحدود ، أو هى ماهيته النوعية — أعنى الصورة الإنسانية مثلاً ، التى هى عبارة عن الحياة والنطق ، كما فى آخر رسالة الحدود وفى أول رسالة الفلسفة الأولى — أعنى أنه وإن كانت الصورة معنى كلياً مجرداً ، فقد يؤخذ من كلام الكندى أن هذه الصورة أشبه أن تكون محسوسة للنفس ؛ ولذلك نجد عنده عبارات مثل « الصور الحسية » فى النوم ومثل قوله إن القوة المصوّرة « إنما هى مصورة الفكر الحسية » .

على أن رأى الكندى فى النوم والرؤيا حتى الآن واضح : فالنوم فكر والرؤيا فكر ؛ ولا يمكن تأكيد الصبغة النفسية الفكرية لهاتين الظاهرتين بأكثر مما يؤكد فيلسوف العرب .

* * *

يأتى الآن القسم الثانى من الرسالة ، وهو خاص بأنواع التنبؤ من طريق الرؤيا ؛ وهنا تعرض الأسئلة الآتية :

١ — لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟

٢ — [لماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها] ؟

٣ — لماذا نرى أشياء تدل على أضدادها ؟

٤ — لماذا نرى أشياء ، فلا نتق ، ولا يمكننا تأويلها ولا نتق أضدادها بته ؟

يبدأ الكندى فى بيان ذلك بالإشارة إلى رأى أفلاطون فى أن النفس لها علم بالطبع وأنها تحيط بجميع الأشياء المألومة حسية كانت أو عقلية . وبعد أن يثبت الكندى هذا رأى إثباتاً يقوم على وحدة النفس وبساطتها ، من حيث أنها هى التى تدرك المحسوسات والعقولات جميعاً وأن المنطق فيها مما مصدره الحس وكذلك العقول ، ليسا شيئين مستقلين عن النفس فى حال إحساسهما للصور الحسية أو إدراكها للعقولات ، يشرع فى أن يبين السبب فى اختلاف أحوال الرؤيا فى الإنبناء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علامة يقظانة حية » ، فإنها قد تنبى عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبى على مقدار تهيب النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهيب لقبول آثار الأشياء نقية من الأعراض المفسدة ، وكانت فى الوقت نفسه قادرة على إظهار آثار الأشياء فى الآلة التى تستعملها النفس ، فإنها ، عند ذلك ، تنبى من طريق الرؤيا عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . وتتفاوت النفوس فى ذلك بحسب القوة والضعف فى القبول .

أما إذا كانت النفس أقل تهيباً لقبول الفكر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها فى الآلة التى تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولاً للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال للإنبناء عن الشيء من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنبناء عن سفر إنسان أرتته ذاته طائفة من مكان إلى مكان ، أعنى أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنبناء النفس عن الشيء بشيء آخر يدل عليه ، بحيث يمكن معرفة هذا الأخير بنوع من التأويل . وهنا تختلف النفوس :

فإن كانت آلتها قوية على قبول الرمز الصادق ، كانت الرؤيا رؤيا رمزية صادقة .

وإن كانت الآلة ضعيفة عن قبول الرمز ، جاءت الرؤيا على ضد ما يُسرى في المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

وإن ضعفت الآلة ضعفا لا تقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لا نظم لها ، وكانت تخليطاً ، وهى المسماة أضغاث الأحلام .

وهكذا نجد الإجابة على الأسئلة الأربعة المتقدمة لخاصة بتعليل أنواع الرؤيا وقيمتها فى الإنباء بالأشياء .

ولما كانت الرؤيا عند الكندى عبارة عن استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس ، كما تقدم القول ، فإنه لا يغفل فى أثناء كلامه ، عن بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا ، وذلك من طريق بيان التوازى بينها وبين أنواع الفكر فى اليقظة فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق ،

والرؤيا الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى ،

والرؤيا الكاذبة التى تنبئ بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئاً ، فينتهى إلى ضد الحق ،

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سقط الكلام وينكس القول

* * *

يحاول الكندى بعد هذا أن يبين الأسباب المباشرة للنوم ، وأن يبين شأن النوم وغايته بالنسبة للكائن الحى وما يعرض عن قلة النوم من أعراض بدنية ومن أعراض مؤدية إلى الضعف والموت .

ولما كان الدماغ (المخ) هو المركز العصبى الذى تنبعث منه الأعصاب المنتهية إلى أعضاء الحس ، فلا بد أن ننظر أن تكون حالة النوم مقارنة لحالة فتور فى

الدماغ ذاته ، تؤدى إلى مشقة على النفس فى استعمال الحواس ، كما تكون مقارنة لسكون الحواس ، مما يؤدى إلى سكون فى الدماغ ذاته ، وهذا ما يقوله الكندى .

أما سبب الفتور فى الدماغ فهو ، عند الكندى ، البرودة والرطوبة المؤديتان إلى استرخاء المخ عن حال الاعتدال وعن التهيؤ للحركة الحسية . ولكن الكندى لا يترك التمسك بالفكرة الأساسية ، وهى أن النوم فكر ؛ ولذلك يقول إنه إذا قتر المخ ، وصعب على النفس استعمال الحواس ، مالت النفس إلى الفكر ، فحدث النوم وما يعرض فى النوم .

أما البرودة والرطوبة الطارئتان على المخ فمصدرها أنه فى أثناء الراحة والسكون بعد الطعام ، خصوصاً الطعام الرطب البارد ، تتحول طاقة الحرارة البدنية التى كانت مستنفدة فى عمل الحواس وفى النشاط البدنى بوجه عام ، إلى باطن الكائن الحى ، ويبتدىء الهضم ، فتتصاعد أبخرة لطيفة رطبة باردة إلى المخ ، فيبرد ويرطب . وعند ذلك تسترخى الحواس ويثقل استعمالها ويعرض لها الفتور والانطباع أو نحوه ، على الوجه الذى هيأته الطبيعة فى مختلف الحيوان .

وطبقاً لهذه القاعدة يستطيع الإنسان أن يحتلب النوم على غير هذه الطريقة الطبيعية تماماً ، وذلك بأن يبدأ بإنمالة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، وإطباق العينين ، والاحتتيال لإظلام المكان ، والابتعاد عن مصادر الأصوات ، حتى تقف التأثيرات الحسية ، فيسكن المخ ويأتى النوم .

ويمكن الوصول إلى هذه النتيجة أيضاً من طريق الاستغراق فى الفكر والتأمل العميق فيما نعرفه ، فيؤدى ذلك إلى برودة ظاهر البدن وسكون مختلف الأعضاء واسترخائها وإلى تحول الحرارة إلى باطن الكائن الحى وتساعد البخار الرطب البارد الى الدماغ .

ولذلك فإن من دواء التعب عند الكندى السكون والراحة ، لتغور الحرارة فى داخل البدن ، وتتمكن آلة الهضم ، بفضل غثوز هذه الحرارة ، من التفرغ لطبخ الطعام وهضمه وتعويض البدن عما فقدته بالنشاط الجسمى .

ومن هنا تتجلى للكندى حكمة « باري الكل ، جل ثناؤه ! » في أن جعل للحيوان زماناً للراحة والنوم والهضم . فيما أن الجسم « متحللٌ سيّالٌ » ، يعني تُستنفذ خلاياه في العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النومية التي تضع حداً لانقسام القوة الحيوية (الطبيعة ، كما يقول الكندى) بين الحس والهضم ، لكانت تتفرغ هذه القوة للهضم بكليتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفذ من قواه ؛ ولذلك يُؤمر المجهدون في أبدانهم ، لسبب ما ، بالنوم ، لتعود لهم قواهم . وتنتهي الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من خفاف البدن وغرور الأصداع والعينين وغير ذلك من الأعراض .

* * *

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لا بد أن أعترف بأنه ، نظراً لأنى لا يوجد بين يديّ إلا صورة فوتوغرافية لنسخة واحدة خطيّة من رسائل الكندى ، وهي غير منقوطة في الغالب ومملوءة بالعيوب الفنيّة في الكتابة ، فإن الفضل في حل كثير من مشكلاتها الخطيّة يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التي لا أشك في أنها — لاعتبارات كثيرة — نقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلمات مكتوبة كتابة سيّئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتم بها معنى ، ولكنه ليس هي المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل في ترجيح قراءة على أخرى وفي تصحيح خطأ الناسخ في بعض الأحيان .

وهذه الترجمة اللاتينية رغماً عما فيها من حذف عبارات كالنداء ومن أخطاء قليلة أو تجرئة للجُمْل المتصلة من حيث الفكرة ، ورغماً عما تقتضيه طبيعة اللغة اللاتينية من وجوب التصرّف أحياناً — نظراً للفرق بين اللغتين ، ولعدم وجود أداة التعريف أو نحوها في اللغة اللاتينية ، بحيث يقابلُ العبارة العربية : « وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين . . . الخ » عبارة لاتينية معناها : « من قوى النفس قوتان عظيمتان » — رغم هذا كله فإنها ترجمة جيدة ، وهي في الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد الكريمنى لرسالة العقل للكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة في مراتهم على اللغة اللاتينية أن يقرأوا الترجمة ويقارنوها بالنص العربي الذي بين أيدينا .

* * *

وأخيراً لا أريد أن أتعرض للبحث في أصل آراء الكندى في هذه الرسالة ؛ لأنه جزء من البحث في أصل آرائه الفلسفية كلها — من جهة ، ولأنه ليس من السهل في حالة معارفنا الحاضرة الإحاطة بثقافة ذلك العصر على تنوع نواحيها وتعدد طوائف ممثليها — من جهة أخرى . هذا إلى أن غرضنا الآن هو إقامة النص الصحيح لرسائله والتقديم لها بما يعين على فهمها فهماً أولياً ؛ وهذا هو التمهيد الطبيعي لما بعده من الأبحاث .

غير أنى أحب أن أشير إلى ما يقوله ناجي في تحليله لهذه الرسالة وتقديمه لها ، في نشرته اللاتينية التي تقدم ذكرها في أول هذا الكلام — وذلك مع الإشارة لرأى باحث آخر محقق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو في النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندى لعله رجع إلى كتاب قد أدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : في النوم واليقظة (de somno et vigilia)^(١) ، وفي الأرق (de insomniis) ، وفي التنبؤ بواسطة الرؤيا (de divinatione per somnum) ، بعضها في بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه في التعريفات قليلة مُنبهاً على أنها تقابلها اختلافات أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء لجاليينوس أولمفكري المذهب الأفلاطوني الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ في الجملة بحكم أوريو^(٢) ، إذ يقول : « أما كتاب « في النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التي عنوانها في النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مُبتكر للفيلسوف العربي » .

ولا يسعني إلا أن أنبه على ما يقوله ناجي من أنه من الخير توضيح العلاقة

(١) يذكر الكندى هذا الكتاب في رسالته « في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة »

بين رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا وبين ما كُتب في موضوعها بعد ذلك مثل كتاب ابن سينا في النفس *de anima* (كتاب ٤ فصل ٢) والكتاب الثاني من شرح ابن رشد المسمى في الحس والمحسوس (*de sensu et sensato*)، وكذلك استقصاء بحث ما ذكر بعضه ناجي من تأثير الكندي في كتاب عنوانه: « في النوم واليقظة » (*de somno et vigilia*) للفيلسوف المسيحي ألبرت الأكبر (Albertus Magnus)، أحد فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية.

بسم الله الرحمن الرحيم
العزة لله

رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الخفيات^(١)، وأسعدك في دار الحياة ودارالمات ! سألت ، سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيّله^(٢) ، أن أرسّم^(٣) لك ما النوم وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك مُعِيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى فيه^(٤) إلى القول على قوى النفس^(٥) . وقد يحتاج الناظر في هذا النوع من العلم^(٦) إلى التمهّر^(٧) بما وصفت ؛ فإنه إن قصّر عن ذلك قصّر عن فهمه ، وتبيّن^(٨) مارسمنا على سبيل اليّنات الطبيعية .

وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما ظننته لمثللك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

(١) مقابل كلمة الخفيات في الترجمة اللاتينية عبارة : *occultorum veritates* ، أى : حقائق [الأشياء] الخفية .

(٢) هذا الدعاء والذي بعده ، خلافاً للدعاء الأول ، غير موجودين في ترجمة جيرارد .

(٣) يقابلها في الترجمة اللاتينية : *ut describam tibi* ، أى : أن أصف لك .

(٤) في الترجمة : *et proprie in qua transgressio est ad loquendum de etc.*

أى : وخاصة ما فيه تخطى (أو مجاوزة) إلى القول على (عن) ؛ ولعل الصواب في النص العربي أن يكون : وخاصة ما تخطى فيه إلى القول ، أو : وخاصة ما تخطى فيه ، أو : ما فيه تخطى^(٥) . يقابل هذه الكلمة دائماً ، في الترجمة ، كلمة : *anima* .

(٦) يقابلها في الترجمة كلمة *scientia* ، في الأغلب .

(٧) يمكن أن تُفسّر في الأصل العربي : التميز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها في الترجمة اللاتينية عبارة *indiget plenaria cognitione* أى يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة التي اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لما ، ولكن فضلت قراءتها : بما ، نظراً لقصر اللام ، وهو ما يتفق مع طريقه الناسخ في الكتابة .

هذا ولا يمكن قراءتها : التميز ، لأن هذه الكلمة ترجم بعد ذلك ، في هذه الرسالة نفسها بكلمة *discretio* — أنظر الهوامش التالية .

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها فعلاً مضارعاً مستنداً إلى المتكلم الجمع .

إن معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائتة^(١) الشيء ؛ والنوم والرؤيا أحدهما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن القول على جوهر^(٢) النفس ، وفهم فنونه وكثرة تصرفه^(٣) وما يلحق في ذلك بالاشتباه^(٤) .

وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين : الحسية والعقلية ، وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان ، الذي هو الجرم الحى النامى^(٥) .

فإذا كانت هذه الأوائل معلومة ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معلومة ، كانت مائتة النوم معلومة ومائتة الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل في العدد^(٦) .

وذلك أنا نقول : « نائم » للذى ، وإن كان حياً بالفعل ، فإنه لا يحسّ بواحد من الحواس الخمسة^(٧) .

فإذن النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإننا إذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذوق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعتنا ، فنحن نيام .

(١) يقابلها كلمة *quidditas* ، أى : الماهية (ماهو الشيء) .

(٢) يقابلها كلمة : *substantia* ، على سبيل الترجمة للفظ بما يقابله تماماً ، بحسب اصطلاح المترجم

(٣) يقابلها : *et multitudinem conversionis sermonis* أى كثرة تصريف

(تليب) القول فيه .

(٤) يقابلها : *de ambiguitate* ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .

(٥) تكاد تكون في الأصل العربى : النام (التام ؟ أى بالنفس الناطقة التى هى تمام له =

ἐντελέχεια ، ولكن يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة : *crescens* (النامى) .

(٦) يترجم جيرارد هذه الفقرة كلها ترجمة غير دقيقة ؛ لأنه يفصل النتيجة فيها عن المقدمة ،

هذا إلى قد أنه أخطأ في فهم جملة : « وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معلومة » ؛

فالترجمة هنا سيئة مفسدة لصورة الفكرة .

(٧) هكذا في الأصل ، ولعل السكندى هنا يستعمل كلمة الحاس بدلا من الحاسة .

فإذن النوم بتكميل الرسم^(١) هو ترك الحى الثابت على طباعه في الصحة

استعمال الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذ كان معلوماً^(٢) قوى النفس وكان منها قوة تسمى المصورة^(٣) ، أعنى القوة التى توجدنا^(٤) صور الأشياء الشخصية^(٥) ، بلا طين^(٦) ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنتاسيا^(٧) ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصورة أن الحس يوجدنا صور محسوساته محمولة في طينتها^(٨) ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكياتها^(٩) .

وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حال النوم واليقظة ، إلا أنها في النوم أظهر فعلا وأقوى منها في اليقظة ؛

فقد نجد المستيقظ الذى نفسه مستعملة بعض حواسها تتمثل له صور الأشياء

(١) يقابلها كلمة *descriptio* ، ومعناها : الوصف

(٢) في الأصل : معلوم

(٣) يقابلها في اللاتينية كلمة : *formativa* ، أى المصورة ، حرفيا

(٤) يقابلها : *facit nos invenire* أى : يجعلنا نجد (نستحضر أو ندرك)

(٥) يقابلها في اللاتينية : *individuales* ، أى . الفردية أو الشخصية

(٦) يقابلها كلمة *materia* ، أى : مادة ؛ وكلمة « طينة » هى الترجمة العربية الأولى لكلمة

ύλη (تنطق هولى ، تقريبا) اليونانية ، ومعناها الهبولى أو المادة . وقد حلت محل كلمة

طينة في تطور الاصطلاح الفلسفى عند العرب ، كلمة مادة أو كلمة هبولى ، وهى معربة عن اليونانية .

ولكلمة « الطينة » مقابل في الاصطلاح الفلسفى العربى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العربى ؛

راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، في الترجمة العربية للدكتور محمد

عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٤٠

(٧) يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة *phantasia* ، وهى مأخوذة عن الكلمة اليونانية :

φαντασία أو *τό φανταστικόν*

(٨) في الأصل : طينتها

(٩) في الترجمة اللاتينية لانجد كلمة تقابل كلمة : كياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له ^(١) وتركه استعمال الحواس تكون تلك الصور أظهر له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ، وذلك إذا انتابه ^(٢) [من] ^(٣) الشغل بفكره عن الحس ما يُعده استعمال البصر والسمع ؛ فإننا كثيراً ما نرى المفكر يُنادى ^(٤) ، فلا يُجيب ؛ ويكون أمام بصره الشيء ؛ فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أو لا ؛ فيخبر أنه لم يره ؛ وكذلك يعرض له في باقى الحواس عن أكثرها ^(٥) ،

وهذا في عامة الناس موجود . فأما الخواص في البراعة في الذهن والعقل وقوة التمييز ^(٦) ، فإن قوة أنفسهم البراعة توجد ^(٧) صور الأشياء مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المحسّس ^(٨) .

فإذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بته ، فقد تنهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوته المصورة هي أقوى ما يكون على إظهار فعالها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معاني أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردة ، لا فصل بينهما بته ؛ بل مع فكره في كل ما فكر فيه

(١) في اللاتينية نجد secundum profundationis cogitationis in eo ، أى : على قدر عمق الفكر فيه .

(٢) لم تتيسر قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، والتي فيها نبرة فوق ما يلزم ، إلا بمساعدة النص اللاتيني ، حيث نجد : quando advenit ei أى : إذا حدث له .

(٣) زدنا هذه الكلمة ، لأن المعنى وتركيب العبارة يقتضيها .

(٤) في الأصل : بنادا .

(٥) هكذا في الأصل ؛ وكأنما عبارة « عن أكثرها » زائدة ، أو لعله قد سقط شيء قبلها مثل « عند اشتغاله » . على أن في الترجمة اللاتينية :

et similiter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum (plurimum) eorum

أى : وكذلك يعرض له في باقى الحواس بحسب حالتها [في نسخة : بحسب حالة أكثرها]

(٦) يترجمها جيرارد virtus discretionis ، وهي ترجمة حرفية ، وهذا يؤيد ما تقدم في هامش متقدم ، ص ٢٩٣ .

(٧) يقابلها في الترجمة اللاتينية : facit eos invenire = تجعلهم يجدون (أى يستحضرون ،

أو يتصورون) .

(٨) هكذا في الأصل ؛ وفي الترجمة et non vacant a plurimo sensu = ولا يتشاغلون

عن الجزء الأكبر من الحس .

تظهر له صورة الفكر مجردة أنقى ^(١) وأبين وأزكى من المحسوسة ^(٢) ، لأن الحساسة تنال محسوساتها بالآلة ثانية ^(٣) تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصورة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرض ^(٤) لها قوة أضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكر ^(٥) ولا فساد ، وإن كانت في الحى مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل ^(٦) . وهذه القوة ^(٧) المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعنى [في] الدماغ ^(٨) ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هذه القوى النفسية ^(٩) ؛ فأما الحس فموضوع له آلات ثوانٍ ^(١٠) ، كالعين والسماع ^(١١) والأذن والخياشيم والأنف واللسان والحناك .

(١) في الأصل : أبقا ، ويقابلها في الترجمة : firmitus أى أقوى .

(٢) في الأصل : أذكا ، ويقابلها melius quam suisen ti ، أى أحسن من محسوسه .

(٣) هذه الكلمات غير منقوطة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد instrumento secundo = بالآلة ثانية .

(٤) في الترجمة اللاتينية : quare non accidit ei ، أى : ولذلك لا يعرض لها .

(٥) في الأصل : علر ، وقد قرأناها اجتهداً ، لأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة .

conturbatio ، ومعناها الاضطراب ؛ وقد تكون كلمة علر في الأصل العربي : غلة ، وبها أيضاً يصح المعنى .

(٦) في الترجمة اللاتينية : communi sensui et rationi أى : المشتركة للحس والعقل ؛

وهي قراءة وجيبة أيضاً . وفي الأصل : بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل ؛ فلهذا قد سقط

منها كلمة بين ؛ بحيث يكون الصواب : بالآلة الأولى المشتركة بين الحس والعقل . والمقصود بالآلة

الأولى الدماغ (المخ) كما يؤخذ من كلامه التالى . والذي يرجع تصحيحنا للعبارة أيضاً ما نجده

في الترجمة اللاتينية : communi sensui et rationi = cum instrumneto primo ، بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل .

(٧) هكذا في الأصل العربي ، ولكننا نجد في الترجمة اللاتينية et sicut virtus formativa

وهذه هي القوة المصورة . والأصل العربي أقرب إلى الصواب ، لولا أن كلمة : أعنى ، بعد

ذلك ، تقطع ما بين المبتدأ والخبر ؛ فلا بد أنه قد سبقها كالت سقطت من الجملة مثل : في النفس ،

بحيث تكون العبارة : وغيرها من قوى النفس ، في النفس ، أعنى [في] الدماغ ؛ أو أن

تكون كلمة : أعنى ، زائدة ، أو أخيراً أن ينتهى الخبر فى الجملة عند قوله : من قوى النفس ؛

وهذا في رأي أضعف الوجوه . أما الترجمة اللاتينية فهي هنا لاتسعتنا بشيء ، لأنها غامضة لغوياً

(٨) زدت كلمة : في ، لأنها في اللاتينية scilicet in cerebro ، أعنى في الدماغ (المخ)

(٩) يقابلها في اللاتينية عبارة omnibus istis virtibus naturalibus = لجميع هذه

القوى الطبيعية (١٠) في الأصل ثوانى (١١) السماع والصاخ للأذن بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير^(١) ؛ فأما الدماغ ، وإن كان إذا دخل عليه فساد^(٢) ، فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض^(٣) من هذه الآلات الثواني في قوتها وضعفها ، فيكون إدراكه^(٤) أضعف من إدراك التي لا آلات ثواني لها ، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً^(٥) ، أعني [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة الآلات] الثواني^(٦) ؛ وقد سلم^(٧) أكثر ذلك في الأولى ، وتعرض له الأعراض في الثواني^(٨) ؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً في الآلة الأولى ، كما يسلم الآخر وتعدم الثواني بته^(٩) ، فلا يعرض لها من جهتها عرض ، فتكون أفعالها

(١) لم أستطع قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، وقد كتبها اجتهداً ، من غير معرفة معناها ؛ ويقابل الأصل في الترجمة اللاتينية عبارة : *et omnes nervi tactus* ؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتيني أن تترجمها على وجهين : وجميع أعصاب اللس : أو ، وجميع لمس العصب . وقد يكون الأصل العربي الصحيح هو : وجميع العصب اللامس (اللسى) .

(٢) يقابل هذه الجملة في الأصل اللاتيني : *nam sicut cum cerebro supervenit corruptio instrumento virtutum animalium . . . etc.* ومعناها : وكما أنه مع الفساد الذي يأتي للدماغ يأتي الفساد أيضاً لآلة القوى الحيوانية (لعله يقصد النفسية) . . . الخ . فلا بد من فهم الفكرة في الأصل العربي طبقاً لذلك ، لأنه هو الوضع المنطقي

(٣) في الترجمة اللاتينية : *et, propter id quod accidit ex . . . etc.* ، أي : وبسبب ما يعرض من . . . الخ . ولكن منطق الفكرة يدل على أن « ما » معطوفة على « مثل » ، باعتبار أن آفة الحس من جهتين

(٤) الضمير يعود على الحس

(٥) في الأصل اللاتيني ما ترجمته : فإن الأعراض تعرض له من جهتين كثيراً ؛ وهو أسلوب كثر استقامة

(٦) زدت بعض الكلمات للإيضاح ولأن المعنى يتطلبها ؛ على أن في الأصل اللاتيني *scilicet instrumento primo et secundo* = أعني [لـ] الآلة الأولى والثانية .

(٧) في الترجمة : *salvatur* = يسلم

(٨) في الترجمة *in secundo* = في الثانية .

(٩) في الترجمة ما ترجمته : كما تسلم الآخر ، وتعدم في الثانية *sicut salvantur aliae et privantur in secundo* .

أبداً ووجوداتها^(١) مجردة متقنة^(٢) ؛ وأما الحس ففي كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثواني اختلافاً دائماً ؛ فذلك ما يكون وجود القوة المصورة موجوداتها^(٣) التي يجدها الحس مع طينة ، أتقن وأبين . وأيضاً فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كل طينة تقبل كل صورة ؛ فإنا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً]^(٤) وحصى كدراً ، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين^(٥) ؛ فإن ألطفها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدّها تأدية^(٦) لأسرار الصورة —

كذلك المحسوسات متباعدة حوامل محسوساتها ، فنجد فيها الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة ؛ فأما القوة المصورة^(٧) فليس تنال الصورة الحسية مع طينتها ، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة ؛ ولذلك ما توجد الصورة النومية أتقن وأحسن^(٨) ؛ وأيضاً فإنها تجد ما لا تجد الحواس بته ؛ فإنها تقدر أن تتركب الصور ، فأما الحس فلا يركب الصورة ، لأنه لا يقدر على أن يمزج^(٩) الطين ولا أفعالها ؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا^(١٠)

(١) في الأصل : ووجوداتها ؛ وهو خطأ بلاشك ، خصوصاً لأن الدال الأولى قد زيدت بعد كتابة الكلمة . أما معنى كلمة « وجوداتها » فأغلب الظن ، بحسب اصطلاح الكندي ، أن يكون معناها : « ما تبعه » أي « ما تستحضره أو تدركه » ، خصوصاً وأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة : *inventiones* ، ولها هذا المعنى الذي ذكرناه

(٢) يقابلها في الترجمة *nudae et manifestae* ، أي : عارية (خالصة) وواضحة

(٣) يقابل هذا الكلام في الأصل اللاتيني : *quapropter fit quod virtus formativa invenit sua inventa, quae invenit sensus cum materia, firmitus et manifestius* = فذلك يكون أن القوة المصورة تجد الأشياء التي يجدها ، وهي التي يجدها الحس مع مادة ، أقوى وأظهر

(٤) ما بين القوسين الضلعين موجود في الترجمة اللاتينية *et lutum turbidum*

(٥) في الترجمة : *secundum quantitatem luti* = على حسب كمية الطين ، وذلك غير دقيق

(٦) غير منقوطة في الأصل ؛ وقد قرأناها بحسب الكلمة اللاتينية : *reddere* ، ومعناها يؤدي

(٧) في الترجمة اللاتينية نجد *virtus formativa sensibilis* = القوة المصورة الحسية

(٨) ونجد أيضاً : *et propter illud invenimus formam somnalem* = ولذلك

مانجد الصورة النومية . . . الخ ، والترجمة اللاتينية هنا غير دقيقة

(٩) هكذا أيضاً في الترجمة (١٠) يعني يمثل لنا أو يصور لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قرنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع ، ولا حيواناً^(١) من غير الناطق ناطقاً ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً^(٢) في طينة من المحسوسة^(٣) بته التي^(٤) له أن يجد الصور بها ؛ فأمّا فكرنا فليس بممتنع عليه^(٥) أن يوهم الإنسان طائراً أو ذارِيش ، [وإن لم يكن ذارِيش]^(٦) ، والسبع ناطقاً . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا^(٧) عند تشاغلنا^(٨) عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا^(٩) مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس^(١٠) بته .

فقد تبين [لنا]^(١١) إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هي استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها ؛ فأمّا من الأثر نفسه^(١٢) فهي انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر .

(١) في الأصل حيوان

(٢) يقابلها في اللاتينية *inventum* ؛ فقد يجوز أن المترجم يستعمل الفعل *invenire* لافي .

معنى الإدراك والتخيل والتصوّر حسب ، بل في معنى الوجود أيضاً

(٣) يقابل هذا في الترجمة : في طينة من التي يمكن أن يجد الصور فيها

(٤) في الأصل : الذي ؛ والضمير في الترجمة (*cuius*) يحتمل أن يشير إلى المذكور وغيره .

(٥) في الأصل : عليها

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة ، أما كلمة السبع فتترجم بكلمة *lupus* = ذئب

(٧) يقابلها في الترجمة *ei* = له (أى للحس)

(٨) في الترجمة : *apud vacationem suam* = عند تشاغلها

(٩) يقابلها في اللاتينية *nobis* = لنا ، بدون تغيير الضمير ، كإحدى الكلمات السابقة

(١٠) يقابل هذه العبارة *quod non invenimus cum sensu omnino* ، أعني ما لا نجد

بالحس بته — وهذا ، إلى جانب غيره ، يدل على وجود خلاف يسير بين النسخة التي اعتمد عليها

الترجم اللاتيني وبين هذه النسخة التي نشرها

(١١) زدتها بحسب الترجمة اللاتينية

(١٢) في الترجمة : *ex impressione vero sua* = أما من جهة أثره ؛ وهو يقصد

أثر الرؤيا . والكندى يحاول أن يعرف هنا الرؤيا من حيث الأثر أى الانطباع (*impressio*)

والترجمة اللاتينية فيها بعض التصرف

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟ [ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء ، قبل كونها]^(١) ؟ ولماذا نرى أشياء تترينا أضدادها ؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها ، ولا نرى لها تأويلاً ، ولا نرى أضدادها بته ، فإن العلة في ذلك ما للنفس من العلم [بها]^(٢) بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع]^(٣) الأشياء الحسية والعقلية .

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون ، حكيم اليونانيين ، واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المبرز]^(٤) أرسطوطاليس في الأقاويل النفسية^(٥) ؛ وإنما قال ذلك أفلاطون ، إذ كانت الأشياء المألومة^(٦) جميعاً إما محسوسة وإما معقولة ، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان^(٧) المحسوسات . وكان يقول إن النفس حاسة [أعني]^(٨) أنها تجد المحسوسات في ذاتها ، ويقول عاقلة ، [أعني]^(٩) أنها^(١٠) تجد المعقولات في ذاتها .

وليس المحسوس في النفس شيئاً^(١١) آخر غير الحاس^(١٢) ؛ فإنه ليس يتم غير غير وغير ، إنما هي ذات واحدة بسيطة ؛ فالحاس منها في حال حسيته ليس هو غير المحسوس ، لأن المنطبع^(١٣) فيها هو المحسوس بعينه ، أعني صورة المحسوس ؛

(١) زيادة في الترجمة اللاتينية (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة

(٤) زدناها لوجودها في اللاتينية *famosissimus* ومعناها : الأشهر ، ولكي أثرت البرز

لاستعمال الكندى لهذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو في كتاب الفلسفة الأولى ؛ أنظر

من ١٠٣ مما تقدم

(٥) يقابلها في اللاتينية : *in sermonibus naturalibus* = في الأقاويل الطبيعية

(٦) في الأصل المألومة ، وهو خطأ ، لأنه يقابلها في اللاتينية *re no ae* = الأشياء المألومة

(٧) يقابلها في الترجمة : *cum inventione* = وجدان

(٨) زدتها طبقاً للترجمة

(٩) زيادة تتطلبها العبارة (١٠) يقابلها في الترجمة *quoniam* = لأنها

(١١) في الأصل : شيء

(١٢) تجد هذه الفكرة في رسالة العقل ، وفي كتاب في الفلسفة الأولى

(١٣) في الأصل : النطبع دون قط ، وقد صححت بما يتطلبه المعنى ، ويقابلها في الترجمة

abscisum أى المنقطع ، وهو خطأ بلا شك ، على أنه لا بد من الاحتياط في فهم قوله :

هو المحسوس بعينه ، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشيء ، يعني صورته

فليس الصورة^(١) فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هي في تلك الحال موجود لذاتها . تلك الصورة^(٢) .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلاً ، إذ كان معنى قولنا : « محسوس » إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواحدة^(٣) المحسوس^(٤) التي هي مشتركة للحيوان أجمع [هي الواحدة]^(٥) صور أشخاص الأشياء ، أعني الصور الشخصية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواحدة المعقول ، التي هي موجودة للإنسان ، هي الواحدة أنواع الأشياء وتميزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً في النفس ، فليس الحاس في النفس غير المحسوس ؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول في حال وجود النفس المعقول ؛ فإذا كان العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودين للنفس ؛ فأما قبل أن يوجد ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص ، أعني الأنواع والأجناس^(٦) ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات ، فهي إذا كانت للحاس العاقل ، أي موجودة لنفسه ، فهي جميعاً في نفسه ؛ فذلك قال أفلاطون إن النفس مكان لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذا كانت النفس علامة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل وما جانسهما وعمهما^(٧) .

(١) في الترجمة : الصور

(٢) في الترجمة *vimmo ipsa in illa dispositione essentiae suae invenit illam formam* = بل هي في تلك الحال من أحوال ذاتها تجد (تدرك) تلك الصورة

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها : الواحدة ، بمعنى المدركة التي تجد في ذاتها

(٤) في الأصل : المحسوسة ، وهو غير متمش مع العبارة

(٥) زدت ما بين القوسين لأنه لا بد منه لإقامة التقابل بين هذا الكلام وبين ما يلي ، ويظهر أن هذه الزيادة قد سقطت في الأصل العربي ، وهي موجودة في الترجمة اللاتينية

(٦) لا مقابل لكلمة الأجناس هذه في الترجمة اللاتينية

(٧) يقابل هذه الكلمات الأخيرة في الترجمة : *et illis quae sunt de genere eorum*

et specie ipsorum = وما هو من جنسهما ونوعهما

فإذن^(١) قد يقرب أن يتبين ما العلة في اختلاف أحوال الرؤيا في تقدمية . معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علامة يقظانة حية ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبئ بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحى متهيئاً^(٢) لكمال القبول بالنقاء^(٣) من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها^(٤) في آلة ذلك الحى^(٥) ، أدت الأشياء أعيانها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله^(٦) في التهيؤ كذلك^(٧) يكون كثرة ما يؤدى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعني [في] ^(٨) أشخاص ذوى الأنفس التامة ، أعني الإنسانية ، قد تختلف في الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولاً ؛ فهذه هي العلة في الرؤيا التي تقدم الإنباء بالشئ عينه قبل كونه .

فأما الرامزة^(٩) فإنها إذا كانت الآلة أقل تهياً لقبول إنباء النفس الحى^(١٠)

(١) يقابل هذا الكلام في الترجمة : *et quia iam appropinquatur ut ostendamus tunc dicamus etc.* = فإذا قد يقرب أن نبين ما العلة فإننا نقول إن النفس لأنها علامة بطبيعتها اليقظة الحساسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربي والترجمة فرق

(٢) في الأصل : متهي

(٣) في الأصل : بالنقا

(٤) يقابلها في الترجمة *impressiones suas* = آثارها . وفي الأصل العربي نجد : آثارها . ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكشاف

(٥) هكذا في الأصل العربي ؛ ويقابل ذلك في الترجمة عبارة *in instrumento essentiae vivi* = في آلة ذات الحى ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأ في النسخة التي اعتمد عليها المترجم اللاتيني

(٦) في الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، في هذه العبارة وفي فعل يؤدى بند ذلك ؛ وهذا أقرب إلى منطق الفسكرة ؛ ويسمح الضمير في الترجمة (*suae*) بأن يعود على الآلة أو الحى أو النفس

(٧) في الأصل العربي : لذلك ، وهي خطأ

(٨) زيادة بحسب الأصل اللاتيني

(٩) لعل الرامزة هي الرؤيا الرامزة ، وإلا فالذي يقابلها في الترجمة هو كلمة *innuitio* ، ومعناها الرمز أو الإنماء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتيني هي :

فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ

(١٠) لا مقابل لكلمة : « الحى » في الترجمة

بها^(١) ، بالأشياء^(٢) ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تلتطف] ^(٣) لاتخاذ الحى ما أرادت اتخاذ إياه بالرمز : مثلاً أقول كأنها أرادت أن تريه سراً ، فأرته ذاته^(٤) طائفة من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنقطة ، وذلك^(٥) إذا لم تقوَ الآلة على أن تقبل أسباب الفكر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين^(٦) يوجد منهم من يفكر فى الشيء قبل كونه ، فيستعمل الفكر الصحيحة^(٧) بالمقدمات الصادقة [المؤدية] لمثل ذلك الشيء المولدة حقيقة النتائج العظيمة [لكل]^(٨) ما فكر فيه ، فينبىء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخرج مثل تلك الفكر^(٩) ، فيصير اعتقادهم^(١٠) ظنوناً — والظن ذو طرفين متناقضين ، أعنى هو كذا ، وليس هو كذا ، فإن اتفق وقوع الظن على حقيقة الشيء كان صادقا ، وإن اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظناً كاذباً — وكذلك يعرض فى الرؤيا ،

(١) الضير فى بها يعود على الآلة

(٢) كلمة : بالأشياء ، مرتبطة بالإنباء ؛ على أنه يقابل كلمة الأشياء . فى الترجمة كله : *de nominibus* = بالأنباء ؛ والترجمة فى هذا الموضع مؤداها أن الآلة أقل قبولاً « لإنباء النفس الذى به تُنبىء النفس بالأنباء عنها » = *ad recipiendum praevisionem*) (*animae, qua enuntiet de nominibus ab eis*) . وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل مفلوط فى هذا الموضع .

(٣) هذه الزيادة غير موجودة فى الأصل العربى ، وقد زدتها لتقابل الكلمة اللاتينية : *subtiliatur* = يتلطف

(٤) فى الأصل العربى : دابه ؛ وهذا بعيد ، خصوصاً لأن المقابل اللاتينى هو كلمة *ipsum* = ذات ، نفس (إلا بمعنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص)

(٥) فى الترجمة نجد *et similiter* = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السياق السابق والتالى

(٦) يقابلها فى الترجمة *de hominibus vivis* = من الأناسى الأحياء . والمؤلف يستعمل الحى فى معنى الإنسان ، غالباً

(٧) فى الترجمة نجد *et utitur cogitatione sua sana* = فيستعمل فكره الصحيح ، وقد زدت كلمة : « المؤدية » إكمالاً للمعنى

(٨) هذه الكلمة لابد منها للمعنى ، ولها مقابل فى الأصل اللاتينى

(٩) نجد فى الترجمة *ab hoc ut egrediatur huiusmodi* = عن أن تخرج مثل تلك

الفكرة منها

(١٠) يقابلها فى الترجمة : *credulitates* = اعتقادات

إذا قصرت عن نظم الفكر من المقدمات الصادقة^(١) ، فتصير فكرتها ظنة ؛ فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلاً ، أعنى ما يُرمز به ؛ وما وقع على نقيض الحقيقة كان ما يدل على ضد ما يرى الحى من الرؤيا .

فبهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز^(٢) ، وهو من التمثيل فى المستيقظ^(٣) ، كما ذكرنا ؛ [ف] الحزر ، أعنى الظن ذا الطرفين ، [هو] الذى^(٤) يصدق تارة ويكذب تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل الظان ظناً قوياً الواقع^(٥) بحقيقة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهن^(٦) ، فإنه لا يقع^(٧) بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة فى الظن فكالضعيفة فى اليقظة^(٨) ، فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز الذى هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالصد ، فإن الظان أبداً ظناً

(١) لامقابل لهذه الكلمة فى الترجمة . على أن المترجم يترجم كلمة مقدمات هنا بكلمة *antecessiones* ، خلافاً لترجمته لها قبل ذلك بكلمة : *propositiones*

(٢) يقابل هذه الجملة فى الترجمة عبارة *animam ad visionem vel ad innuitonem* = فهذه هى المعانى المضطرة النفس إلى أو إلى الرمز

(٣) لعله يقصد أن الرمز فى الرؤيا هو بمثابة التمثيل فى حالة اليقظة ، أعنى تمثيل الشيء بما يشبهه . وفى الترجمة : *et est de assimilatione in vigilatione* = وهو من التمثيل الرؤيا فى اليقظة

(٤) الحزر هو تقدير الشيء بالحدس ؛ وكلمة : الذى ، لامقابل لها فى الترجمة اللاتينية ، بحيث تكون جملة : يصدق ، خيراً لكلمة الحزر بعد جملة اعتراضية ؛ فلعلها زائدة ، أو لعلها : هو الذى .

(٥) هكذا فى الأصل ، ويقابلها فى الترجمة كلمة *cadens* = واقفاً

(٦) نجد فى الترجمة هنا زيادة يسيرة شارحة هى : *scilicet argumentatione* = أعنى بالدليل

(٧) فى الترجمة *quoniam cadit* = لأنه (فإنه) يقع ؛ وعلى هذا الوجه يكون الكلام استمراراً لما تقدم قبل الجملة الاعتراضية . أما إذا قرأنا : لا يقع ، فلا بد أن هذا يشير إلى شيء قد سقط من النص ، يختص بالرمز غير الصادق . والترجمة اللاتينية لاتسعننا هنا بمعونة

(٨) قد يجوز أنه سقط من النص كلام (مثل : « فى النوم » ، بعد كلمة الظن الأولى) به تم المقارنة الصريحة . أما الترجمة فهى : *Qui autem est debilis cogitationis est* : strictae cogitationis in vigilia

ومن هو ضعيف الفكر فهو قاصر (مقطوع أو ضيق) الفكر فى اليقظة

ضعيفاً هو الخطيء ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هي الرؤيا التي تُرى رائيها ضد ما يرى في منامه ، كالذي رأى إنساناً مات ، فطالت مدته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثرت ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى^(١) ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذي يعرض للمختلط المفكر^(٢) في اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلاً عما لطف من^(٣) الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتخليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط في اللفظ ، كالحكي عن حمزة بن نصر وذويه^(٤) ؛ وهذه الرؤيا التي على هذا المثال هي المسماة أضغاثاً^(٥) ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ فإنما هو مشارك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المُنمَّية^(٦) ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما اللعل القريبة المُنمَّية للحى فهي بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتل استرخى^(٧) عن حال اعتداله وتَهَيَّأَ للحركة الحسية ، إذ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينا في الأقاويل المشاكلة لذلك ، أعني في القول

(١) في الأصل يحكا ؛ ويقابل الجملة في الترجمة *non est ei ordo, quo narratur* فليس لها نظم مُحَكَّى به .

(٢) هكذا في الأصل ، ويقابل الجملة في اللاتينية *quod accidit permiscenti cogitationes* *in vigilia* كما يحدث لمن يخلط الأتكار في اليقظة

(٣) في الأصل : عن ، وهو خطأ

(٤) في الأصل : حمزة من بصير وذويه ، دون قط ، ويقابلها في الترجمة *sicut narratur de Hamet filio Nazir, et alliis* كالذي يحكى عن حامت بن نذير وآخرين . ولم أستطع أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزة بن نصر ؛ على أن ابن الجوزي يذكر في كتابه « أخبار الحقي والمفقلين » (ط . دمشق ص ٢٤) أخبار أحق يسمى حمزة بن بيش ، قلعله هو .

(٥) في الأصل أضغاث .
(٦) هذه الكلمة غير منقوطة ، فلعلها أن تكون : المبينة أو المنبثة ؛ ويرجمها المترجم اللاتيني بلفظ *mortua* = ميتة ، وهو خطأ ظاهر ، مصدره خطأ في الأصل العربي أو في قراءته .
(٧) في الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركت النفس استعمال الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث^(١) النوم وما يُرى [في]^(٢) النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُثُور^(٣) الحرارة في باطن بدن الحى وبرد أطرافه وارتفاع البخار الرطب اللطيف بغُثُور^(٤) الحرارة في باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حر كائنا ، فبرد ظاهر أبداننا ، وبطنت الحرارة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا استعمالها ، وانطبق ما كان منها استعماله بالفتح ؛ وإن كان الحى على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت^(٥) الطبيعة له ما يريحه من الحس^(٦) ، كالذي يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتحقيه تحت الأجفان العليا ؛ وإن كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود في الهرر والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنها متهيئة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلص ضيق السواد ، حتى يصير في حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان^(٧) ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا أردنا استدعاء النوم سكنا أبداننا من الحركة ، وأطبقنا أبصارنا^(٨) ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، وباعدنا عنا الأصوات ، لأن يبطل استعمال الحواس ، فيكون النوم الذي حددنا في أول كتابنا هذا .

(١) في الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .
(٢) زيادة موجودة في الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن نقرأ : يُرى النوم ، وهو غير صحيح .
(٣) في الأصل : غور ؛ ولا شك في أنها غُثُور ، من غار الشيء غوراً وغُثُوراً وغياراً ، بمعنى ذهب مُتَعَمِّقاً وسَفُكُلٌ ؛ أما المقابل اللاتيني فهو *profundatio* = غُثُور ، تعمق .
(٤) في الأصل : بغور ؛ وقد صححناها نظراً لأن المقابل اللاتيني هو *propter submersionem* = بسبب غور (انغمار) .
(٥) في الأصل : هيث .

(٦) في الترجمة نجد : *natura praeparat eis quod ipsos chaudat a sensu* هيأت لها الطبيعة ما يغلقها يحجبها عن الحس .
(٧) في الترجمة مانصه العربي : لا يحس بشيء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .
(٨) في الترجمة *palpebras* = الجفون .

ومن الدليل ^(١) أيضا على ذلك أنا إذا أبطننا الفكر ^(٢) إبطانا شديداً ،
وأكببنا على النظر في الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا ^(٣) لذلك ،
فبرد ظاهر أبداننا ^(٤) ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا
الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يرفع ^(٥) ما بطن من الحرارة من البخار الرطب
البارد إلى أدمغتنا .

ومن ذلك أيضا ما يعرض لنا في عقب التعب ^(٦) الشديد ، ما لم يكن في
أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة ^(٧) ؛ فإننا محتاج إلى تسكين أبداننا من
الحركة المتعبة ، فإذا سكناها بطننا الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة
الباردة الرطبة ؛ وقد ^(٨) تعيننا الطبيعة على ذلك عوناً شديداً ، فإن ذلك جنس
من سياستها للأبدان ^(٩) ، لأن النوم يفعل سكون الأعضاء من الحركة وتفرغ ^(١٠)
الآلة الهاضمة للهضم وإفادة البدن من الغذاء خلفاً من كل ما سأل وتحلل منه

(١) في الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة .

(٢) في الترجمة : cogitationem nostram = فكّرنا .

(٣) في الترجمة : et quiescere facimus membra nostra = وسكّنا أعضائنا .

(٤) في الترجمة : tunc infrigidatur ... etc. = برد عند ذلك ... ؛ فالترجم يعتبر
من هنا مبدأ جواب كلمة إذا .

(٥) هذا الشكل بحسب الترجمة ؛ وفاعل يرفع هو كلمة « ما » التالية لها .

(٦) في الترجمة : in successionem laboris vehementis = في عقب العمل الشديد .

أما التعب فقابل له اللاتيني الحقيقي هو : fatigatio .

(٧) في الترجمة : خارجة غريزية ، وهو خطأ .

(٨) هذا الكلام معطوف ، في الترجمة ، على ما قبله ؛ وذلك في جملة واحدة ، وهو
غير وجيه .

(٩) هنا نجد الترجمة اللاتينية سيئة ، وهي ربما كانت عن أصل مغلوط ، لم يستطع المترجم
تصحّحه ، فعبارة هي : illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus = فإن
هذا الخير يحدث من فعلها للأبدان . ولا شك أن المترجم اللاتيني قرأ كلمة : جنس ، على أنها
كلمة : خير .

(١٠) في الترجمة : et evacuat = ويفرغ .

بالتعب ، مع تفرغها أيضا الحرارة لطبخ ما في باطن البدن يبطونها في باطنه ^(١) ؛
وهذه هي العلة التامة ^(٢) لسكون النوم ^(٣) .

فإن باري الكل ، جلّ ثناؤه ، صيّر للحيوان زماناً للراحة وعمل الآلات
والقوى التي للغذاء ^(٤) النامي ^(٥) لجسم الحي ، إذ هو متحلل سيال ؛ فإنه
لا يكمل ما يملأ ويُرَبَّى ^(٦) جسم الحي ، مع ما يسيل منه دائماً ، إلا ^(٧)
ما يشبه الدعة والهدوء والنوم ^(٨) ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة
نومية ^(٩) تُفرِّغ الطبيعة للهضم بكمال ، وتمنعها الانقسام في قوتها ^(١٠) ، للحس
والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملأ ما يفرغ من أعضاء
جسم الحي وينفذ ^(١١) من قواه ^(١٢) ؛ ومن الدليل ^(١٣) على ذلك أن الذين تبرد قواهم

(١) في الترجمة : quod est in interioribus corporis concavitatibus et in suis interioribus = ما في التجاويف الداخلية للأبدان وما في بواطنها ؛ وهو لا يطابق
النص العربي تماماً .

(٢) في الترجمة : causa finalis = العلة التامة (الغائية ؟) .

(٣) في الترجمة : ipsius somni = للنوم ذاته . (٤) في الأصل : للفدى .

(٥) هكذا في الأصل ؛ ويقابلها في الترجمة : faciens quiescere = المريح . على أن نما
يُنمى ، من الأفعال المتعدية (نماه بيت كريم) .

(٦) في الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) في الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقطت ال « لا » ، تمشياً مع المعنى وطبقاً للترجمة اللاتينية .

(٨) في الترجمة : id est somno = أعنى النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة : quies somnifera = راحة جالبة للنوم .

(١٠) في الأصل : في قواها ؛ وقد صححناها ، لأن المقابل اللاتيني لها هو in virtutibus suis = في قواها ؛ ويشير الكندي إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) في الأصل : وبعد ؛ وقد صححناها بكلمة : ينفذ ، تمشياً مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز
أنها في الأصل : ما قد ، أو بعد ، أو ما يعدم . أما المقابل اللاتيني فهو replere quod evacuitur
de membris corporis vivet quadam parte virtutis = يملأ ما يفرغ من أعضاء
جسم الحي ومن بعض قواه .

(١٢) هذه الجملة كلها من عند قوله : فإنه لو لم يكن ... إلى قوله : وينفذ من قواه ، هي
من حيث المعنى والمقدمة والنتيجة جملة واحدة . ولكن المترجم اللاتيني يترجمها بتصرف يوم
الخطأ ، بسبب تقسيم الجملة وتغيير صورة الفكرة .

(١٣) في الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة ، والترجمة غير دقيقة على كل
حال ، لأن معنى الدليل في اللاتينية هو argumentatio .

لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يُؤمرون بالنوم لتقوى^(١) طبائعهم على الزيادة في الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذي فعله الاستفراغ والنقص^(٢) والتعب^(٣) والأدوية كلها أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهره شدة اليأس وغرور الأصداع والعينين وييس جلدته الوجه على العظم وتقلص الشفتين^(٤) وجود الريق ، كالذي يعرض لمن استفراغ بالدواء وبالباه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التي فناها سبب الموت ، لقلة ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذ قوتها مقسومة للحس ولجميع أفعال النفس ، حتى إن من دام سهره ، وإن كثر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية^(٥) الموافقة في إعانة^(٦) النوم على الهضم ، عظم بدنه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذ قد تبين ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم في ماذا هي ؛ فهو^(٧) ، كما قدمنا ، نافع في تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية^(٨)

(١) في الأصل : لتقوا .

(٢) في الترجمة : expulsio = الإخراج .

(٣) في الترجمة : per laborem = بالعمل أو التعب .

(٤) في الترجمة في هذا الموضع زيادة في ذكر أعراض السهر : زوال اللحم المنخرين ، حتى يصير الأنف محدداً ، وتقلص الجفنين .

(٥) هكنا في الأصل ، وهو جائز ، إذا فهمنا : « من » على أنها تدل على السبية . أما في الترجمة فنجد : cum cibis = بالأغذية .

(٦) غير واضحة تماماً في الأصل العربي ، وقد قرأناها بمعونة الترجمة حيث يقابلها لفظ adiutorium = عون ، إعانة .

(٧) في الأصل العربي : فيماذا هي فيه كما قدمنا نافع في ... الخ . وقد آثرتُ الوقف عند كلمة هي ، واعتبار كلمة فيه تحريفاً لكلمة فهو ، وذلك طبقاً للترجمة اللاتينية ؛ وقد يجوز أن يكون الصواب : فيماذا هي فيه ؛ فهو نافع ... الخ .

(٨) في الأصل غير متميزة ، وقد قرأناها : بنية . ويقابلها في الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعنى إخلاف^(١) ما نفذ^(٢) منها .

فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعك من النظر ؛ كفاك الله مهمات الأمور ! والحمد لله ، ولي الحمد ومستحقه ، حمداً كفاء^(٣) نعمه على جميع خلقه^(٤)

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل : إخلاف ؛ وهو غير مؤدّر إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخلاف » ، بمعنى التعويض وإعطاء ما يخلف المفقود أو النافذ ؛ ويقابلها في الترجمة كلمة restauratio = إعادة الشيء إلى ما كان عليه .

(٢) في الترجمة : quod elongatum est ex eis = ما بعد منها .

(٣) في الأصل : كفا ، بدون نقط ولا همزة .

(٤) هذا الدعاء غير موجود في الترجمة ، ونجد في آخرها ما ترجمته : ولأجله (النوم ؟)

هذه الرسالة ، انتهى .

رسالة الكندي في العقل

مقدمة

هذه رسالة تبين المعاني التي تستعمل فيها كلمة «العقل» ؛ وهي أول حلقة بالعربية في سلسلة الرسائل الفلسفية ، التي تعالج نفس الموضوع ، والتي نجدها في الفكر العربي بعد الكندي ، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا وابن رشد .

والمؤلف يذكر أن بيانه للمسألة إنما هو «على رأي المحمدين من قدماء اليونانيين» ؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية ، وأن «حاصل قول أفلاطن في ذلك هو قول تلميذه أرسطو» .

والرسالة قصيرة ؛ وهي تقريرية ، أعني أنها تقرّر الآراء والأحكام العامة وتذكر أسماء بعض الفلاسفة ، لكن دون إفاضة في إقامة البرهان على ما فيها ؛ وقد عبّر الكندي عن ذلك بقوله إن كلامه فيها «موجزٌ خبريٌّ» ، وأنه كلام «مرسل» .

ونجد فيها ما نجده عند الكندي في سائر رسائله من إشار الجري على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات ، مما يناسب بطبيعته حالة التأليف وغايته في دور بداية التفكير والتصنيف في الفلسفة عند العرب في أوائل القرن الثالث الهجري .

* * *

وتبدأ الرسالة ، بعد الديباجة الموجهة إلى من سأل بيانا في موضوعها بحسب آراء الأوائل من الحكماء ، ببيان أول لأقسام العقل وبتعريف كل منها بحسب رأي أرسطو ، كما انتهى ذلك إلى الكندي أو كما فهمه هو .

ثم ينتقل المؤلف ، مما يحكيه عن أرسطو من تمثيل العقل بالحس ، إلى الكلام عن نوعي الصور : الهيولانية (المادية) ، وغير ذات الهيولى (الجردة أو المعقولة) ؛

ثم يستطرد إلى الكلام في أن الصورة المحسوسة ، إذا اكتسبتها النفس — أو أفادتها — كما يقول الكندي — أصبحت هي والنفس شيئاً واحداً ، على خلاف حالها ، إذا لم تكن في النفس ؛ ويذكر أن القوة الحاسة ليست شيئاً غير النفس . ثم يقرر أن العقل صورة لا هيولى لها ، ويمضي في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل ، ويخرج من ذلك إلى تعريف «العقل المستفاد» ، الذي موضوعه الأشياء الثابتة ، التي هي بالفعل أبداً .

وبمناسبة القول بأن النفس تكون عاقلة بالقوة ثم عاقلة بالفعل ، يقرر الكندي قاعدة أساسية في فلسفته ، مستمدة من فلسفة أرسطو ، وهي أن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء آخر بالفعل .

وينتهي هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية في النفس هي والنفس شيء واحد^(١) . وهذا على خلاف العقل الأول الذي هو «بالفعل أبداً» المستخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة . وهذا الجزء من الرسالة أشبه بالاستطراد ، لأن الكندي يعود بعده إلى الكلام في العقل وأقسامه من جديد :

يوجد عقل ، هو «علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني» ، وتوجد عقول ثواني . والعقل الثاني هو ، فيما نرى ، الذي ينقسم إلى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل ظاهر . ويتضمن هذا الجزء من الرسالة مقارنة هذه العقول الثلاثة بعضها ببعض وذكر الفرق بينها .

والآن ما أمر هذه العقول الأربعة التي ينسب الكندي القول بها إلى القدماء ، خصوصاً لأرسطو ؟

يذكر أ. ناجي^(٢) (A. Nagy) أن أرسطو في الفصل الخامس من الكتاب

(١) يجد القارئ هذه المكرة في رسالة الكندي في ماهية النوم والرويا ، ص ٣٠١ — ٣٠٢

مما تقدم (٢) في مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندي (أنظر ٢٨٣ مما تقدم) ص ١٨ -

الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل ^(١) νοῦς ποιητικός ^(٢) وأن الإسكندر الأفروديسي تكلم عما يُسمى العقل المكتسب νοῦς ἐπίκτητος ؛ ويلاحظ ناجي أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الإسكندر الأفروديسي ثم يقول :

« وعلى هذا فإما أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين ، لكي يجعلوا للنظرية التي يعرضونها قيمة أكبر ، وذلك لأن هذين الفيلسوفين حجة في الفلسفة ؛ وإما أن العرب رجعوا في نظريتهم إلى مصدر غير معروف لنا ومنحول في أغلب الظن . ولا يمكن الآن أن يُعطى جواب حاسم على سؤال من يسأل : أي هذين الفرضين هو الصحيح ؟ ومثل هذا الجواب لا يكون ممكناً إلا بعد المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الإسكندراني . وإني أميل من جانبي إلى القرض الثاني ، لأن تأثير نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد يتجلى بنوع خاص في هذه الثمرات الأولى للنظر الفلسفي عند العرب » .
ويحاول ناجي أن يؤيد اقتراحه بما يجده في رسائل أخرى يذكرها ، من آثار واضحة للمذهب الأفلاطوني الجديد .

أما الذي تناول مشكلة نظرية العقل عند الكندي بالبحث المفصل فهو العالم الفرنسي ا . جيلسون Et. Gilson ، وذلك في مقال طويل بعنوان : Les sources gréco - arabes de l' Augustinisme avicennisant (الأصول اليونانية — العربية للمذهب الأوغسطيني المتأثر بابن سينا) ، ظهر ضمن مجموعة : Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، التي نشرت بباريس ، في المجلد الرابع ، عام ١٩٢٩ ، من ص ٥ إلى ص ١٤٩ ، خصوصاً ص ٥ — ٢٧ .

(١) تخيننا هنا لفظ الفاعل ، لأن لعبارة « العقل الفاعل » في الفلسفة العربية مدلولاً خاصاً ليس هو المقصود هنا .

(٢) يستعمل أرسطو في هذا الجزء الذي يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ « العقل المنفعل » ؛ لكنه لا يذكر « العقل الفاعل » صراحة . ففسه هذا إليه استنتاج من الشرح بحسب المعنى الذي يريدون فهمه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نص كتاب النفس فيما يلي .

يذكر جيلسون أن رسائل الإسكندر الأفروديسي والكندي والفارابي في العقل وكتاب النفس لابن سينا تكون ، في داخل مأثور فلسفي متواصل ، سلسلة يكمل بعض أجزائها البعض الآخر ، على نحو يسمح بتتبع التقدم في النظر الفلسفي المتجه إلى تكوين مذهب في العقل ؛ وهو يجد عند القديس توما في كتابه الذي رد فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles) ^(١) ، في الكتاب الثاني ، من الفصل التاسع والحسين إلى الثامن والسبعين ^(٢) ، مثالا على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها ، كما يجد عند اللاتينيين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا) ، في القرن الثالث عشر بل الرابع عشر ، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التي أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة .

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهذا المأثور ، الذي مرّ بفلاسفة العرب وشمل تياره رجالاً من كبار مفكرى النصارى في العصور الوسطى ، توجد عند أرسطو ، بما نالت كل عبارة له من شرح وتفسير ، فإنه يبدأ بتلخيص ما تضمنته النص المشهور في كتاب النفس ، عن العقل ، وهو في الفصل الخامس من الكتاب الثالث ص ٤٣٠ من سطر ١٠ إلى سطر ١٩ ، بحسب الطبعة القديمة لأكاديمية برلين :

١ — في النفس شيء هو بمثابة المادة ، وشيء بمثابة الصورة ، أو بعبارة أخرى : فيها عقل يقبل أن يصير كل شيء ، وعقل يقدر على أن يحدث كل شيء .

٢ — هذا العقل القادر على إحداث كل شيء هو ملكة (habitus) أو كما في اليونانية οὐσία πρὸς τὸ ποιεῖν (= ملكة ما ، كموجود ما ، كحالة ما ، كضرب ما من الموجود) .

(١) وقد ترجمه إلى العربية المطران نعمة الله أبو كرم الماروني ، بعنوان : « مجموعة الردود على الجوارح » — بيروت ١٩٣١

(٢) هذا ما يذكره جيلسون ، والأشبه أن الصواب هو من الفصل السابع والثلاثين فما بعده ، لأن فكرة العقل في هذا الجزء الأخير هي محور القصول .

٣ — نسبته للمعقولات بالقوة، إذ يجعلها معقولات بالفعل، كنسبة النور إلى الألوان بالقوة، إذ يجعلها ألواناً بالفعل (οἶον τὸ φῶς = مثله مثل النور).

٤ — هو يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته (χωριστός) (١).

٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθής) = غير قابل للانفعال أو التأثير أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء).

٦ — غير ممتزج (ἀμικτός) = غير مختلط بشيء = خالص، بسيط (؟).

٧ — هو، من حيث الجوهر، فعل (= بالفعل) (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια).

(= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [موجود] بالفعل)

٨ — غير مائت، وأزلى (في مقابل الحادث)، دائم (في مقابل الفاسد) :

ἀθάνατος καὶ αἰδίδιον

٩ — أما العقل المنفعل فهو، على العكس من ذلك، فاسد (φθαρτός).

= فإن (ولا يمكنه أن يفكر بدون الأول

ومع أنه لا بد أن جيلسون يعلم من غير شك أن كلام أرسطو في النص المتقدم يختص بالعقل الذي في النفس، فإنه — متابعة للعالم Rodier في الغالب (٢) — يقول : « إننا لو وضعنا هذا النص إلى جانب بعض المواضع من كتاب ما بعد

(١) معنى هذه الكلمة في اليونانية : المنفصل، أو المفارق (بحسب الاصطلاح الفلسفي العربي) أو المجرد ؛ أو ما يقبل الانفصال ويمكن انفصاله أو مفارقتها . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة séparé الفرنسية التي لها المعنى الأول الذي ذكرناه . وهذا ، وإن كان أحد المعاني التي لا شك فيها للكلمة اليونانية ، فليس هو — في أغلب الظن — المقصود هنا ؛ لأن الكلام هنا عن العقل الذي في النفس ، فلا يمكن أن يقول أرسطو إنه في النفس ويقول في الوقت نفسه إنه مفارق ، منفصل . فالأرجح أن أرسطو يقصد من الكلمة أن العقل قابل لأن يكون مفارقاً مستقلاً عن البدن، بدليل كلامه التالي بعد ذلك (راجع النص الكامل للكلام أرسطو فيما يلي) أو هو يقصد (بحسب معنى استعماله للكلمة في كتاب ما بعد الطبيعة وغيره) أن العقل قائم بذاته مستقل بوجوده لا يتقوم وجوده بشيء آخر ، وبحسب هذا المعنى تكون الماديات والروحانيات موجودة بذاتها ، رغم الفرق بينها ، وهو أن الماديات متحركة ، والروحانيات غير متحركة — وهذا هو مذهب أرسطو ، في موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة على الولاء .

(٢) أنظر بحث جيلسون المتقدم ذكره ص ٦ .

الطبيعة (١٠٧٢ ب سطر ١٤-٢١ و ١٠٧٤ ب (١) سطر ٢٨-٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع (٢) من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦-٣٤) (٣)، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهي أن العقل الفاعل الذي يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الإله نفسه .

ولكن من الغريب أن جيلسون يريد أن يصل إلى هذه النتيجة من مقارنة نصوص ليس بينها علاقة وثيقة في الموضوع ولا تطابق تام في الصفات التي هي أساس للحكم الذي ينتهي إليه .

فما لا شك فيه أن أرسطو في الموضع الذي أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذي في النفس الإنسانية :

أما في الأول من النصين اللذين يشير إليهما جيلسون من كتاب ما بعد الطبيعة ، فالكلام يدور حول صفات الحرك الأول : فهو — باختصار — واجب ، وخير ، ومبدأ أول ، وحياة كأحسن ما تتمتع به ، وفعليته لذة ، وهو يتعقل ذاته . ولما كان التعقل — في ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذات الحرك الأول أكمل موضوع للفكر ، وكان يتعقل ذاته ، فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكمل تعقل لأكمل موضوع ، وهي دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدتهما .

وكذلك في النص الثاني يدور الكلام حول الحرك الأول ، وأنه واحد بالحد والعدد ، وأن التعقل أكثر الصفات المعروفة تحقيقاً لمعنى الألوهية ، وأن الحرك الأول لا يتعقل إلا ذاته ، لأنها الجوهر الأكمل ؛ ولو كان يتعقل غير ذاته ، لما كان متعقلاً للجوهر الأكمل ... الخ

أما في النص الذي يشير إليه العالم الفرنسي من كتاب الأخلاق ، فالكلام

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضع الذي يقصده — ولعله يقصد ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبحسب الترجمة العربية لأستاذنا الكبير معالي أحمد لطفي السيد باشا ، الجزء الثاني

ص ٣٥٣ وما بعدها ، خصوصاً ص ٣٥٦ — ٣٥٧

حول السعادة الإنسانية واختيار الإنسان لها بين اللذة أو الراحة والطمأنينة أو ممارسة السياسة ونحو ذلك . ولما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته — أعنى العقل — فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذي هو غاية ذاته .

« وإن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنساني ؛ والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شيء « إلهي » (أو قدسى كما يترجم أستاذاً لطفى باشا) ؛ وكما أن مثل هذا الشيء هو أسمى من طبيعته المركبة ، فكذلك فعله أسمى من مباشرة الأنواع الأخرى للفضيلة ؛ فإذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس للإنسان ، فكذلك حياة العقل إلهية بالقياس إلى الحياة الإنسانية . »

ومن الواضح أن التقابل — في ذهن أرسطو — إنما هو بين الإنسان ، من حيث هو طبيعة مركبة ، فيها عنصر مادي ، وبين الجزء الروحي العقلي الذي فيه ، وأن الكلام عن الإنسان وحده ؛ وإذا كان أرسطو يصف الجزء الأفضل في الإنسان — أعنى العقل — بأنه إلهي ، فليس في هذا ما يبرر أن يكون هو الإله ؛ لأن صفة « الإلهي » تطلق عند اليونان على سبيل التوسع أحياناً ؛ فيوصف بها الشيء العجيب والشريف ، وغير العادي ^(١) . وبالرغم من أن اليونان كثيراً ما يستعملون الصفة ومعها أداة التعريف في محل الاسم — حتى في هذه الكلمة التي نحن بصددنا (τὸ θεῖον = الإلهي = الإله) فإن إطلاق صفة واحدة على شيئين بالاشتراك لا يدل على أنهما شيء واحد ، خصوصاً لأن الإله — عند أرسطو — لا يحل في شيء ، ولا يتصل بشيء ، ولا يعلم غير ذاته ، ولا هو مركب بأي صورة من صور التركيب .

ومن البين أن الكلام في معظم هذه النصوص لا صلة له بالكلام في ماهية العقل الذي في النفس ؛ وبذلك تسقط المشكلة التي تقوم بدون مبرر حول : هل العقل الذي في النفس هو الإله أم لا — لاسيما أن من المعروف في مذهب أرسطو

(١) فثلا يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهي الحية ، أكثر إلهية من البعض الآخر ، وهي العناصر .

أن الحرك الأول متعالٍ عن السكون ، مفارق له ، لا علم له به ، وليس له من التأثير في السكون إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا السكون .

ويشير جيلسون إلى ما وقع فيه قراء أرسطو من اليونان والعرب واللاتينيين من حيرة عند قراء كلام أرسطو في كتاب النفس — وهي الحيرة التي لا يزال القارئون المحدثون يواجهونها ، رغم كل ما أفرغ لشرحها من جهود . والحقيقة أن هذه الحيرة كانت عند القدماء الذين لم يفهموا كلام أرسطو من طريق تحديد معنى الإصطلاحات والأفكار ، وهي إنما توجد عند المحدثين الذين ينظرون إلى كلامه من خلال منظار الشروح والتأويلات المأثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أمامسألة : هل العقل المنفصل مادي جسامي ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير متمزج — إلى آخر ما يذكره جيلسون من مشكلات ، فكأنها يمكن التغلب عليها ، لو نظرنا إلى كلام أرسطو وحده وبحسب اصطلاحه ومن طريق المفتاح التمثيلي الذي يضعه في يده في أول كلامه — وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

* * *

ينتقل جيلسون إلى الكلام عن نظرية الإسكندر الأفروديسي في العقل ، معتبراً أن « نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكرى العصور الوسطى في العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبه من تفسير أو من تغيير معالمة عند الحاجة ، هو الذي كوّن القالب الذي حاولت النظريات التالية — على حظوظ متفاوتة من النجاح — أن تتخذ مكانها فيه » (ص ٧) ؛ وبين جيلسون رأى الإسكندر ، مميّزاً بينه وبين رأى أستاذه أرسطوكليس Aristocles .

أما أرسطوكليس فهو — كما يحكي الإسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله (أي أرسطو) العقل بالحس : لا بد في الإحساس (١) من منفعل ، هو الذات الحاس ، و (٢) من فاعل ، هو الشيء المحسوس ، و (٣) من شيء يتولد بواسطتهما ، هو الإحساس نفسه ؛ وكذلك في التعقل : لا بد من (١) عقل هيولاني (وهو يقابل الحاس) ، و (٢) من عقل فاعل ، هو بالفعل ، ومهمته

تجريدُ الصور من الماديات وجمعها معقولةٌ وإخراجُ العقل الهولاني من القوة إلى الفعل (وهو يقابل الشيء المحسوس) ، و (٣) من امتلاك المعقولات بواسطة عقلنا (وهو ما يقابل الإحساس) — هذا هو ما يقتضيه مذهب أرسطو ، في رأى أرسطوكليس .

ولا يرى جيلسون فرقا بين أرسطوكليس وتلميذه الإسكندر — كما سيتبين مذهبه فيما يلي — إلا عند بيان العقل بالملكة وعلاقته بالعقل الفاعل : فمن جهة يوجد في التعقل فعلٌ إيجابي ، على حين أن الإحساس انفعال فحسب . ومن جهة أخرى يمكن السؤال : أى جزء من الفعل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة (habitus) التي تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شيء تقابل وكيف نشأت ؟

في رأى أرسطوكليس — بحسب حكاية الإسكندر — توجد علاقةٌ تعاون بين العقل الفاعل وعقلنا ؛ فالأول عقلٌ بطبيعته ، وهو يضع في عقلنا الملكة التي تجعله قادراً على تعقل المعقولات . ولفهم العلاقة بين هذا التعقل المتولد فينا وبين العقل الفاعل من جهة ، وبينه وبين عقلنا من جهة أخرى مثل أرسطوكليس بالضوء والأشياء التي يكشفها . فالضوء هو في الحقيقة الذي يحدث الرؤيةَ بالفعل ، وهو بذلك يرى نفسه ، كما تُرى الأشياء التي يرينا إياها ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقل الذي يحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضا ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلا ، لأنه عقل بطبيعته من قبل ؛ لكن لما كان يفعل في موضوع ملائم لكي يكتمله ، فإن المعقولات ، من هذا الوجه ، فعلٌ له ؛ وهو بإحداثها لا ينفع قط ، بل يزداد ثروة ويسير إلى كماله ، بمعنى ما .

غير أن ههنا صعوبة : العقل الفاعل غير منفعل ، ولكنه متصل بالجسم المتمكن في المكان ؛ وهذا ربما يجعله خاضعا للحركة والانفعال . وقد أراد أرسطوكليس أن يتفادى ذلك بأن رجع إلى رأى أصله رواقى ، فتصورَ علاقةَ العقل الفاعل بالمادة التي يفعل فيها علاقةَ الاختلاط (أو التداخل) التام — كما عند الرواقيين في بيان العلاقة بين الروح والبدن مثلا — فهو لا يحتاج إلى حركة ،

بل يكون حاضراً في كل جزء . وبالفعل دائما وفاعلا دائما ؛ وإذن يكون العقل الهولاني جسما ، وهذا ما ليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعلٌ للعقل الفاعل الذي يستعمل المادة ويفعل فيها ، وهى هنا العقل الهولاني . فعقلنا مركب من شيء بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهي ومن فعل العقل الفاعل ؛ ولولا فعليّة العقل الفاعل أو إمكان البدن ، لاستحال الفكر ؛ فالبدن الإنساني مزيج سعيد ، العقل الفاعل حاضره من أول الأمر ، لكن لا فعلية العقل الفاعل ولا عدم موته مرتبطان بمصير البدن ، بل العقل الفاعل مستقل ؛ وهو قد يفعل بواسطة آلة عقلنا الهولاني ، وعند ذلك يقال إنه عقلنا ، وإنا نفكر ؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهي ، ويمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذي قد يصنع بالآلات التي تعطى له أو بدونها — وإن فسد البدن ، بقى هو كما هو ^(١) .

إما الإسكندر الأفروديسي (الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد) فقد تكلم عن العقل في كتابه « في النفس » (περί ψυχῆς) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسمٌ منه في رسالة مستقلة ، بعنوان : في العقل والمعقول (De intellectu et intellecto) . والعقل عنده ثلاثة أقسام ^(٢) :

١ — عقل هولاني (νοῦς ὑλικός = intellectus materialis) ،

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرسطوكليس ، كما بينه جيلسون — معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه — فالمعبد في بيان المسألة على العلامة الفرنسية .

(٢) يخالف جيلسون رأى الأستاذ Bréhier في اعتباره أن الإسكندر قسم العقل تقسيما رباعيا : (١) العقل بالقوة أو الهولاني ، (٢) العقل المكتسب (لا بمعنى المستفاد adeptus بل بمعنى بالملكة in habitu) ، (٣) العقل بالفعل أى التعقل الفعلي الذي تتكون فيه الذات عين موضوعها ، (٤) العقل الفاعل ، وهو الله . يرى جيلسون أن في هذا تدقيقاً أبعد مما ذهب إليه الإسكندر ، لأنه دائما يربط بين ٢ ، ٣ ، ويقول إن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام .

وهو — بحسب تصوص الرسالة — بالقوة ، لأن كلمة *materia* (مادة) و *potentia* (قوة) مترادفتان ؛ فهو ليس جسيماً ، بل هو — لأنه بالقوة ويمكن أن يصير بالفعل — شبيه بالهيولى التي هي بمثابة استعداد ، والتي تقبل أن تصير كل شيء .

٢ — عقل يعقل ، وله ملكة لكي يعقل = *intellectus qui intelligit* ؛ أو : *et habet habitum ut intelligat* = *νοῦς καὶ ἔξιν* = عقل بحسب الملكة (أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاتها^(١)) .

وهذا العقل يعقل ؛ فهو ليس بالقوة ، بل قد صار بالفعل ، وله ملكة لمباشرة التعقل . فإذا كان الأول أشبه باستعداد للمهنة مثلاً ، فإن الثاني معرفة واستعمال لها عند الضرورة . وهما ليسا كائنين متمايزين ، بل هما شيء واحد ، قد انتقل من القوة إلى الفعل بواسطة المعرفة وملكة التعقل .

٣ — عقل فاعل = *intelligencia agens* ، أو باليونانية *νοῦς ποιητικός* ؛ وهذا العقل هو بالفعل ، وهو غير هيولاني ، وطبيعته معقولة خالصة ، فهو ليس جزءاً من نفسنا ، ولا قوة من قواها ، بل هو فاعل خارجي ، يمنح عقلنا معقوليته والصور معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقل الذي في النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لا بد من عقل يتقبل صورة ، ومن صورة تقبل أن تُعرف لهذا العقل ؛ وبدون هذين يبقى العقل بالقوة ، أو تبقى الصورة غير معروفة ؛ فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل ، يعني أن تصير عقلاً بالفعل الذي به يتعقل العقل معقولاته . هذا لا يمكن أن يتم من جهة العقل الهيولاني وحده ، لأنه قوة صرفة (بالقوة فقط) ، فلا يستطيع بذاته أن يصير بالفعل ؛ وهو لا يمكن أن يتم من جهة العقل بحسب الملكة وحده ، لأن هذه هي حالة الفعل التي تحتاج إلى تحليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يتم من جهة الصورة المعقولة وحدها ، لأنها ما دامت في المادة فهي لا تكون معقولة إلا بالقوة ؛ فلا بد بالضرورة من عقل يحدث الاتحاد بين العقل والمعقول ، فيخرج العقل من حالة

(١) كل هذه المعاني تحتلها الكلمة اليونانية .

القوة إلى حالة الفعل ، والصورة المادية من حالة المعقولة بالقوة إلى حالة المعقولة بالفعل . هذا العقل ، عند الإسكندر ، هو ما يسمى في تراجم العصور الوسطى بالعقل الفاعل — وهو عنده الإله نفسه :

هذا العقل الفاعل يُسمى ، في الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر ، العقل المستفاد (*intellectus adeptus*) أو العقل المستفاد الفاعل (*intellectus adeptus agens*) . وهذه التسمية ترجمة لكلمة *θύραθεν* التي في الأصل اليوناني للإسكندر ، ومعناها : في الخارج أو من الخارج أو الخارجي . ويرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهي تعارض وصف العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخطأً ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذي بالملكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذي صار فيما بعد عقلاً مستقلاً . ويقول العلامة نفسه إن اسم أرسطوكليس خلط باسم أرسطوطاليس في النص اليوناني الأصلي للإسكندر ، ودخل هذا الخلط في الترجمات العربية واللاتينية ، فكان ذلك سبباً في أن نُسبت لأرسطو نظرية في العقل لا مسئول عنها إلا أستاذ الإسكندر ، يعني أرسطوكليس .

وهكذا وصل ما في رسالة *De intellectu* للإسكندر إلى فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين مضطرباً ، بسبب الخلط بين آراء أرسطوكليس وأرسطو أولاً ، وبسبب ضروب التناقض وكثرة الفجوات التي امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانياً ؛ وإذا كان جيلسون (ص ١٣) يذهب إلى أن « مترجمي أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [الفاعل] الذي يتكلم عنه ، عقلاً مقارناً »^(١) ، فهو

(١) ربما يقصد جيلسون العقل الذي يعنيه الكندي بقوله : العقل الأول الذي بالفعل أو العقل الذي يسميه الفارابي في رسالة العقل بالعقل الفاعل ؛ وهذا الأخير هو الأقرب للقصد ، لأن العقل الذي يعنيه الكندي هو الذي يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، الملة الأولى — ويجب ألا ننسى أن الكندي يتكلم عن معاني العقل عند أرسطو . ومن بين — كما سنرى فيما بعد عند التعليق على نص كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابي فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص ١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر في العقل، بسبب مجيء الترجمة العربية بينها وبين الأصل اليوناني، نسبت للإسكندر عبارات وآراء ليست له، بل هي لترجمته العرب^(١) : «فالعقل الفاعل (intellectus agens)، وهو الله عند الإسكندر، يصير العقل الفعّال (intelligencia agens) عند العرب، وهو جوهر مفارق متميز عن الله وعن الإنسان في وقت معاً؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف في الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد (adeptus) وهو اللفظ الذي يقابل، كما تقدم، كلمة θύραθεν اليونانية، التي يظهر أنها (في رأي جيلسون) لا تدل، عند الإسكندر، فيما يتعلق بالعقل الذي يتكلم عنه، إلا على وصفه بأنه خارجي بالمعنى المطلق».

أما كلمة المستفاد فلا يقابلها إلا كلمة ἐπίκτητος اليونانية. وإذا كان تريار (Zeller) يرى أن المصدر المباشر للعقل المستفاد (intellectus adquisitus) عند العرب وعند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين هو الـ νοῦς ἐπίκτητος أى العقل المكتسب أو المستفاد، عند الإسكندر، فإن جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات: أولاً أن المقابل اللاتيني «للعقل المستفاد» يتكرر مراراً في الترجمة اللاتينية لرسالة العقل للإسكندر، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة «للعقل المكتسب أو المستفاد» لا توجد في الأصل اليوناني قط. هذا إلى أن كلمة

(١) لعل القصد من كلام جيلسون هو أن الإسكندر في رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجي؛ وعند العرب فكرة العقل الفاعل أو المستفاد، وهذا كان له أثر في الترجمة اللاتينية للإسكندر. ولنلاحظ أولاً أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجموا رسالة الإسكندر التي يتكلم عنها، ليكون ذلك توطئة لإثبات أن العرب نسبوا للإسكندر ما ليس له؛ وثانياً أن العقل الفعّال عند الفارابي لا يحل محل العقل الفاعل الذي هو الآلهة، عند الإسكندر. بل هو أول رتبة من العقول العليا، بحسب مذهب الصدور؛ وثالثاً أن العقل المستفاد عند الكندي — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعد حصول المعقولات الكلية فيه، وهو عند الفارابي مرتبة من مراتب التعقل التي للعقل الإنساني (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلي). وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا في ترجمة لفظ يوناني إلى لغتهم وفي فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجموا الإسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإثارة كل هذه المشكلات، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذي ذكرناه. انظر مناقشتنا لرأي جيلسون فيما يتعلق بأخذ الكندي عن الإسكندر، فيما يلي.

(adeptus) هي الترجمة اللاتينية لكلمة θύραθεν (= الخارجي) التي في الأصل اليوناني، لا لكلمة ἐπίκτητος (المكتسب أو المستفاد). وإن كان يمكن الرد على هذا بأن الإسكندر في رسالة أخرى استعمل عبارة العقل المستفاد وأنه يجوز أن العرب قد أخذوها عن هذا الموضع ونقلوها إلى رسالة «في العقل»، فإن جيلسون يقول إنه حتى مع فرض أن العرب عرفوا هذا الموضع فلا يمكن أن يستطيعوا أن يأخذوا منه ما يزعم البعض أنهم قد استنتجوه؛ «فالعقل المستفاد الذي يتكلم عنه الإسكندر في هذا الموضوع ليس إلا العقل بحسب الملكة، منظوراً إليه بعد أن حصله العقل الهولاني؛ والنصوص لا تسمح بشك في هذا». أما العقل الفاعل الذي يتكلم عنه الإسكندر فهو دائماً εἰσώθεν و θύραθεν (= خارجي، من الخارج)؛ لكن الترجمة اللاتينية عند ما تعبر عن ذلك بكلمة (adeptus) (= المستفاد)^(١) تقصد العقل الفاعل المفارق، وهذا لا شأن له بما يسميه الإسكندر العقل المكتسب؛ فإن هذا ليس مفارقاً، وليس سوى عقلاً بعد أن صار بالفعل؛ وإذن فالعقل المكتسب في الموضع الوحيد الذي يذكره الإسكندر فيه لا يقابل، في نظر جيلسون، العقل المستفاد عند العرب، وهذا العقل، في كل المواضع التي يتكلم العرب عنه، يقابل شيئاً يشبه العقل الفاعل عند الإسكندر أكثر مما يشبه عقلاً نحن^(٢). ويتنهي جيلسون إلى نتيجة ضرورية، في نظره، وهي أنه بدلاً من أن نقول مع تريار إن أصل العقل المستفاد عند العرب يرجع إلى الإسكندر، نقول إننا أمام العقل المستفاد كأنتا أمام جسم غريب أدخله المترجمون العرب في نص الإسكندر^(٣)؛ والذي تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثي

(١) انظر تفسيرنا لمعنى العقل المستفاد الكندي، فيما بعد، فلها أن توضح ما يقصده فلاسفة العصور الوسطى.

(٢) أقول: والنصوص عند الكندي والفارابي تثبت عكس هذا تماماً.

(٣) وهذا مجرد زعم، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الإسكندر في ترجمتها العربية؛ وهو لتلخيص خطأ، وقع فيه اللاتينيون. ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الإسكندر عن العربية، إذا فرضنا صحة زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الإسكندر، وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التي كان يجوز أن لها شأنًا في تكوين نظرية العقل عند العرب.

للعقل؛ ويرى جيلسون أخيراً أن العرب ، عند ما ترجموا رسالة الاسكندر ، صبغوا آراءه بالصبغة العربية ، وتضاعف العقل الفاعل عندهم إلى عقل مستفاد وعقل فاعل — وهكذا مُهَّد السبيل أمام فكرة يجب التماسُ أصلها عند الفارابي^(١).

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذى يعقل وله ملكة لكي يعقل ، عند الاسكندر ، كان يتضمن عقليْن متمايزيْن ، فإننا نرى أن تقسيم الإسكندر الثلاثي كأنه كان ينزع من نفسه إلى أن يتحول إلى تقسيم ذي خمسة أجزاء :

(١) يجب أن نلاحظ أن الفارابي يصرح في أول رسالته في العقل أن « اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة » ؛ وإذن فليس كل استعمال لكلمة العقل يقترب بوجود عقل هو ذات مستقلة ، بل قد تتكلم طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد ، كل بحسب مذهبه ؛ فالاختلاف إنما هو في تصور الشيء الواحد . وكذلك المفكر الواحد قد يتكلم في مواضع مختلفة عن العقل بحسب ما يقتضيه المقام أو ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة في عملية التعقل . فالعقل المستفاد ليس ، عند الفارابي ، عقلاً مفارقاً ، بل هو العقل الإنساني نفسه ، إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلاً بالفعل ، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له ؛ فهو إدراك العقل لذاته ، من حيث هو صورة مجردة ، قد عَقَلَتِ العقولات ، فتصوّرت بها ؛ فهو مرتبة في التعقل في حدود ميدان الإنسان ، وإن كانت تجعل العقل الإنساني في مكان معين بين صور الوجودات . ومراتب التعقل الإنساني التي أعلاها مرتبة العقل المستفاد تكون سلسلة متصاعدة متداخلة الحلقات — راجع ص ٢٠ ، ٢١ — ٢٢ ، ٢٣ — ٣١ من رسالة الفارابي في العقل طبعة بيروت ١٩٣٨ .

أما فيما يتعلق بالعقل الفاعل عند الفارابي ، فنحن نجدنا أمام مذهب أرسطو في كتاب النفس . ويفسره الفارابي ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطوني الجديد . وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر في العقل الإنساني وفي غيره ، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات (ص ٢٧ ، ٣٣ — ٣٤) ؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه ، ويقول الفارابي (ص ٣٥ — ٣٦) : إنه هو العقل الذى يذكره أرسطو في مقالة اللام . من كتاب ما بعد الطبيعة . وإذن فما يقوله الفارابي عن العقل ، من هذا الوجه ، يعبر عن مذهب أرسطو في ثوب من الأفلاطونية المحدثة : العقل الفاعل هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور ؛ وهي ، بحسب هذا المذهب ، مراتب بعضها فوق بعض ؛ وفي أعلاها المبدأ الأول « الذى هو العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول » ، الذى صدرت عنه العقول الأخرى في مراتب متدرجة (ص ٣٥ — ٣٦) . أما العقل المستفاد فهو ، كما تقدم ، العقل الإنساني في المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الإنسان في التعقل . وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر ، بل أين مذهب الإسكندر في هذا كله ؟ !

- ١ — العقل الهولاني
- ٢ — العقل الذى يعقل وله ملكة :
- | | |
|-----------------|---|
| ٢ — عقل بالفعل | } |
| ٣ — عقل بالملكة | |
- ٣ — العقل الفاعل :
- | | |
|----------------|---|
| ٤ — عقل مستفاد | } |
| ٥ — عقل فاعل | |

ويقرر العلامة الفرنسي أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور ، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليْن ، كان قد وقع ، لأنه أثّر في فهم النص اليوناني وتفسيره . ثم يقول إن هذا التطور تمّ عند الكندي والفارابي .

حتى إذا وصل جيلسون إلى الكلام عن الكندي حاول أن يثبت أن نظرية الكندي في العقل وتقسيمه له يرجعان للإسكندر الأفروديسي .

فإذا وجد أن الكندي يقسم العقل تقسيماً رباعياً ، رأى أن العقل الرابع — الذى يسميه الكندي الظاهر ، ويسمى في الترجمة اللاتينية تسميةً ترجمتها : المبين أو المظهر^(١) — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر ، قليل الشأن ، بحيث لا يبنى عليه فرق بين تقسيم الكندي وتقسيم الفيلسوف اليوناني ؛ وذلك أن الكندي ، في رأى جيلسون ، يقصد بعبارة العقل الظاهر « ملكة للعقل بمعناه الصحيح أقلّ مما يقصد الإظهار أو الإعلام الخارجى بما قد أدركه عقلنا من قبل ؛ فهو في الحقيقة ليس ، في جلته ، إلا الفعل الذى به ينقل العقل ما يعقله إلى عقل آخر »^(٢) (ص ٢٣) .

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندي لا تطابق التسمية التي جرى عليها الاسكندر ، حاول أن يبين ، رغم هذا ، أن المقصود

(١) راجع أول الرسالة فيما بعد .

(٢) هذا تأويل من جانب جيلسون ، ليس له سند صريح من كلام الكندي .

بالأسماء شيء واحد : فالعقل الذى بالقوة فى النفس هو عند الكندى ، جزءٌ منها . والإسكندر يسميه تسميةً فنية بقوله : « العقل الهولانى » . وهذه التسمية ، فى نظر جيلسون ، تميّز تقسيم الاسكندر ، ولا توجد عند الكندى ^(٢) ؛ غير أن جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص ٣٢٢) أن معنى الهولانية التى يتكلم عنها الاسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، وينتهى إلى أن المقصود عند الفيلسوفين واحدٌ ؛ ولكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين ، عند الكندى أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

ويجد جيلسون تطابقاً بين الكندى والاسكندر ، إذا نظرنا فى كيف يتصور الكندى فعل التعقل : المعرفة هى تعقل صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهى تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ، ليس لها مادة ، فهى تقع تحت العقل ، وتُقابل الأنواع والأجناس .

ولكى يمكن أن تتصور تعقل صورة بواسطة العقل ، فلا بد أن يكون العقل أولاً قادراً على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو فى الحالة الأولى يسمى عقلاً بالقوة ، وفى الحالة الثانية يسمى عقلاً بالفعل . ولكن ما نوع هذا التقبل ؟ إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شيء فى وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المادية الجسدية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول النفس للصور الحسية لا تكون الصور المحسوسة فى النفس مغايرة للنفس ، بل تكون هى والنفس شيئاً واحداً بواسطة الفعل الذى يتقبلها . وهذا يكون أخرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعقول هنا شيء واحد .

وهنا تعرض مشكلة هى : كيف يضير العقل والمعقول بالقوة عقلاً أو معقولاً بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الكندى ، لى يحل هذه المشكلة ، أدخل فكرة العقل الفاعل . وبالرغم من أن العلامة الفرنسى يعترف أن ما يقوله الكندى عن هذا العقل أقل وضوحاً وتمييزاً مما يقوله الاسكندر ، فهو لا يشك فى أن رأيهما

(١) ولو كان الكندي ينقل عن الاسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالاً صريحاً ؟ !

فى هذه النقطة واحد : الكندى يسميه العقل الأول ، علة جميع المعقولات — وذلك خلافاً للعقل الثانى الذى هو بالقوة للنفس — ويسميه بعبارة غريبة هى : « نوعية الأشياء » ^(١) . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الكندى « ربما يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة » ^(٢) ؛ والكندى يضيف إلى ذلك أنه بالفعل دائماً ^(٣) ، وهذا هو الذى يجعله قادراً على إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهيمها الفعلية المعقولة التى التى هى قادرة على قبولها . وبعد أن يقرر جيلسون أن الكندى يؤكّد أن هذا العقل مفارق ، ينتهى إلى أنه « يوجد تقابل بين العقل الهولانى عند الاسكندر والعقل بالقوة عند الكندى من جهة ، وبين العقل المفارق عند الاسكندر والعقل الفاعل عند الكندى من جهة أخرى » .

يبقى بعد هذا أن نعرف : هل يمكن أن يوجد عند الكندى مقابل للعقل الذى له ملكة ؟ يقول جيلسون إن هذا العقل موجود عند الكندى بدليل استعماله مثلاً « لا يترك مجالاً للشك فى التقابل الدقيق بين المفهومات فى كلا المذهبين . فالعقل الثالث عند الكندى هو العقل الذى خرج فى النفس من

(١) إن قول الكندى : « الذى هو نوعية الأشياء التى بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع فى رسائل الكندى . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه معلول للعقل الأول الذى هو علة المعقول جميعاً والذى ، وإن كان هو العلة الأولى ، فهو فى — تصور الكندى — الفاعل الأول لكل شيء . والعقل المستفاد هو ، عند الكندى ، العقل الإنسانى الذى قد صار بالفعل بفضل امتلاكه للمعقولات الكلية . وهذا التفسير يجد ما يؤيده فى كلام الكندى عن العقل المستفاد فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥) مما تقدم) تأييداً لا يدع مجالاً للتراع . ولعل الترجمة اللاتينية لرساله الكندى هى التى أضلت جيلسون ، فخطئه يحسب أن عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الاول ؛ وهذا ظن خاطئ ، لأن العقل عند الكندى هو العقل الاول الذى هو العلة الاول عند أرسطو — هذا إلى أن وصف هذا العقل الاول بما يريد جيلسون أن يجعله وصفاً له غير موجود عند أرسطو ولا هو موجود عند أحد من فلاسفة العرب .

(٢) هذه ، عند الكندى ، هى صفة العقل الإنسانى بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هى صفة العقل الأول .

« القوة إلى الفعل »^(١)؛ والمقصود، في رأى جيلسون، أنه للنفس، وأنه هو « العقل المستفاد للنفس من العقل الأول »^(٢) ويعتبر هذا العلامة الفرنسى أن العبارة القاصرة المضطربة التى يستعملها الكندى لا تكاد تخفى أن جوهر ما يقصده هو الاستعداد للخروج من القوة إلى الفعل، وأن هذا هو بالضبط الملكة (habitus) عند الاسكندر. ويلاحظ جيلسون أخيراً أن الكندى يصف هذا العقل بأنه « قُنيّةٌ للنفس »، قد اقتنته وصار موجوداً فيها، كالكتابة التى قد اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه، وأن هذا المثال الذى يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التى يعدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة ما؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتينى للاسكندر؛ وهو يشبه، في الحقيقة، كلام الكندى.

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندى المختصرة لا تحتوى على شيء إلا وهو موجود في رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذى ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندى العقل بالقوة بملكته، والعقل الفاعل الذى يقوم بدوره في جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، ويرى أن « المفهومات قد أضعفت، كأن الكندى قد وجد صعوبة في فهمها جيداً، ولكنها لم تصل إلى الحد الذى يجعل تعرفها مستحيلاً، بشرط أن نبحثها عن كتب وهى ستبرز واضحة عند الفارابى.

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية في رسالة الكندى تواصل أفكار الاسكندر، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها: أولاً: واضح أن اصطلاح الكندى في الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر في الترجمة اللاتينية أكثر مما في الأصل اليونانى؛ والكندى يسمى عقله: intelligencia^(٣)، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهى

(١) أنظر نص رسالة الكندى، فيما يلى.

(٢) بحث جيلسون، ص ٢٥.

(٣) يعنى عقل مفارق؛ لكن ليس الكندى هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية، بل المشوّل عن ذلك هو مترجم الكندى إلى اللاتينية.

الفاعل عند الاسكندر، إلى جوهر مفارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تم^(١)؛ وليس ثم أى شك في أن intelligencia عند الكندى وخلفه كان له أثر في ترجمة رسالة الاسكندر، وهو الذى حل محل νοῦς عند الفيلسوف اليونانى^(٢). ومن الواضح أنه في أثناء التطور صار للعقل المستفاد هنا معنى محدد، بعد أن صار في الترجمة اللاتينية للاسكندر يطلق على νοῦς θύραθεν (= العقل الخارجى، أو العقل الذى من الخارج) إطلاقاً خاطئاً، جعل الناس لا يستطيعون أن يجدوا له معنى. والعقل المستفاد عند الكندى هو الصورة المعقولة التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول^(٣).

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هذا العقل المستفاد، بعد أن كونه العرب، أثر في نفس الاسكندر تأثيراً رجعياً؛ فقد أراد أحد المترجمين أو الشراح أن يجد له مكاناً في مذهب الفيلسوف اليونانى؛ فجعل من العقل الفاعل عقلاً، وهذا العقل الفاعل كان يسمى عند الاسكندر باسمين: θύραθεν وἐξωθεν؛ فترك الاصطلاح الأول للاسكندر، وجعل من الثانى عقل آخر تُرجم بالمستفاد^(٤).

* * *

(١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الكندى هو العقل الأول عند أرسطو، أما عن الفارابى فاقول بالعقل أفعال جزء من مذهب الصدور.

(٢) ولكن لو صح أن مترجم الاسكندر إلى اللاتينية تأثروا بالعرب فلماذا أخطأوا في فهمه وفهم العرب إلى هذا الحد. إن رأى جيلسون كان يكون صحيحاً لو أنه ليس عند العرب إلى جانب العقل الفعال عقول أخرى والعقل الإلهى أيضاً.

(٣) أنظر هامش رقم ١ ص ٣٢٩ مما تقدم، وراجع معنى العقل المستفاد عند الكندى، فيما يلى.

(٤) لكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر ترى الدليل على أن العرب أدخلوا في مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده. والحق أن تحليل جيلسون لنشأة فكرة العقل المستفاد على هذا النحو تحليل سطحي تعسقى.

بعد هذا العرض الطويل الذي قصدنا أن نذكر فيه أهم ما يقوله جيلسون في الموضوع الذي نحن بصدده ، وذلك لمعرفة بعض الآراء لقيمتها في ذاتها ولما تسمح به من مقارنة تبين لنا مقدار انطباق كلام الكندي على مذهب الإسكندر أو أرسطو ، يحسن أن نلخص النقط الأساسية التي نريد أن نناقشها .

أما فيما يتعلق بغموض نص أرسطو وبمسألة أن العقل الفاعل الذي يتكلم عنه هو الإله ذاته ، وكذلك صفات العقل الفاعل ، فقد أشرنا إليها فيما تقدم (ص ٣١٦ فما بعدها) . ولنتقرر هنا أن الغموض في مذهب أرسطو ليس في مسألة العقل الإنساني بوجه عام ، ولا في هويته (أهو الإله أو غيره) بقدر ما هو في الحقيقة في أنواع هذا العقل ، أو في خلوده ، وفي علاقته بالله وبالإنسان .

من المعروف في مذهب أرسطو أن النفس الإنسانية تجمع في ذاتها قوى النفس التي دونها ، ولكنها تمتاز بشيء يزيد على ذلك ، هو القوة الفكرية أو العقل (νοῦς) ^(١) . هذا العقل واحد بالذات ، ولكن أرسطو يميز بين ناحيتي فعله ، فيسميه تبعاً لذلك :

فهو من جهة قوة فكرية ، ويستعمل أرسطو في تسميتها عبارات شتى ، ومثل : λόγος (= الفكر) ، و νοῦς θεωρητικός (= عقل نظري) ، τὸ ἐπιστημονικόν (= القادر على المعرفة ، القوة العلمية) ؛

وهو ، من جهة أخرى ، المرشد في الأعمال ؛ ويستعمل أرسطو في تسميته عبارات مثل : διάνοια πρακτική (= القوة الفكرية العملية أو العقل إلى) ، و λογιστικόν (العقل المفكر المقدّر ، القوة المقدرة)

وإذا كان العقل النظري ، كما يقول أرسطو ^(٢) ، « لا يفكر في شيء مما هو عملي ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتكبد عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه تتعقل الأشياء التي مبادئها ثابتة » ، فإن العقل العملي هو الذي يفعل بقصد

(١) انظر مثلاً كتاب النفس كتاب ٢ فصل ٣ من ٤١٤ ب س ١٥ وما بعده .

(٢) نفس المصدر ، ك ٣ ف ٩ من ٤٣٢ ب س ٢٧ وما بعده ، وكتاب الأخلاق ، س ١١٣٩ س ٥ فما بعده .

غاية ، خلافاً للعقل النظري ، و « هو الذي به ننظر في الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذي يحكم في موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء ^(١) . وإذن فغاية الأول هي معرفة الحقيقة لذاتها ، وغاية الثاني معرفة الحقيقة لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغي أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد في العقل ، لا يُعرف عن أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلًا ، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة جدية .

والعقل ، بمعناه العام الصحيح ، « نوع من النفس آخر » ، وهو يقبل المفارقة [أو الانفصال عن البدن] ، كما ينفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد ^(٢) ، وهو متقدم في الوجود على البدن « وهو وحده [في مقابل قوى النفس الأخرى] يأتي [في الجنين] من الخارج ، وهو وحده الشيء الإلهي » ^(٣) ، « هو يظهر أنه يولد ^(٤) [فيينا] جوهرًا ما ، تام الوجود ، وأنه لا يفسد » ^(٥) ، « وهو بذاته غير منفعل » ^(٦) ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة ^(٧) .

أما القوى النفسية الأخرى فهي غير مستقلة عن البدن ، وهي معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه ^(٧) .

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضع ، وكتاب النفس من ٤٣٣ س ١٢ فما بعده ، وس ١٥ — ٣٠ ، من ٤٣٢ ب س ٢٧ وما يليه .

(٢) كتاب النفس من ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده .

(٣) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) من ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٤) لا بمعنى الوجود أو الميلاد بعد الدم ، بل بمعنى أنه يبدأ حياته فينا ، ذلك لأن أرسطو يعتبر العقل شيئاً موجوداً قبل الإنسان وأنه يتصل به مدة محدودة ، ثم يتركه .

(٥) كتاب النفس من ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٦) نفس المصدر س ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٧) نفس المصدر من ٤٢٩ س ١٠ فما بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده ، وس ٢٦ وما يليه ، من ٤٣٠ س ١ — ٥ .

(٧) نفس المصدر من ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، من ٤٢٩ ب س ١ فما بعده ، س ٢٦ فما بعده ، وكتاب تكوين الحيوان من ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنساني هو نص كتاب النفس الذي أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥)؛ ولكي يمكن تكوين رأى في المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده، يحسن أن تترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان، وذلك بالاعتماد على النص اليوناني الأصلي^(١)؛ يقول أرسطو:

« لكن كما أنه في الطبيعة كلها يوجد من جهة شيء، هو الهوى لكل نوع (وهو كلُّ تلك الأشياء بالقوة)؛ ويوجد من جهة أخرى شيء آخر، هو العلة^(٢) والفاعل الذي بفعله يحدث كلُّ شيء — مثال ذلك فعلُ الصنعة في المادة — فلا بد أيضاً أن يكون في النفس^(٣) مثلُ هذا التمايز: ففيها، من جهة، العقل الذي منه تصير كلُّ الأشياء^(٤)؛ ومن جهة أخرى العقل الذي بفعله يحدث كل

(١) الفضل في ترجمة هذا النص عن اليونانية مباشرة وفي تحقيق النصوص الأخرى في مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامة، أمين غرفة النقود بمكتبة جامعة فؤاد؛ فله الشكر الصادق.

(٢) كلمة αἰτία في اليونانية معناها العلة أو الباعث؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة αἴτιον، وهي يجوز لغوياً أن تكون صفة من الكلمة الأولى. وكذلك الحال في الكلمة التالية: ποιητικόν، وهي صفة بمعنى فاعل. فلنلاحظ أن المهم هو بيان صفة لا تأكيد ذات.

(٣) يجب أن نتنبه لقيمة قوله: « في النفس »؛ فهو يدل، من جهة، على أن العقل بناحيته موجود في النفس — فلا معنى إذن لاثارة مشكلة أنه الآله أم لا. وهو يدل من جهة أخرى على أن التمييز إنما هو في داخل النفس. ولما كانت النفس أوسع نطاقاً من العقل، ففعل في هذا ما ياتي نوراً على طبيعة التقسيم التالي للعقل، فلمله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التي هي وسائل وقوى مساعدة لا بد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الشراح، كما سيلي. ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلان، بل يقول: تميز في النفس بين شيئين... الخ، وتسمية العقل المنفعل عقلاً هي تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركته للعقل الحقيقي في عملية العقل.

(٤) هذا هو العقل بالقوة، وهو ما يقابل الطرف الأول في المثال الذي يذكره أرسطو في أول كلامه؛ وليس المقصود عقلاً مستقلاً، بل المقصود هو الاستعداد المتنوع الناشئ عن اتصال العقل بالبدن. ولما كانت النفس تشمل القوة الفكرية وقوى غيرها تخدمها، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل اقساماً اعتبارياً، كما سنقول فيما بعد.

الأشياء^(١)؛ [فهو] كموجود ما^(٢)، شبيه بالنور: فالنور أيضاً، من وجه ما، يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل. وهذا العقل^(٣) مفارق^(٤)، غير منفعل^(٥)، غير متمزج^(٦)؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

(١) نلاحظ أنه لا يستعمل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة. وهذه العبارة لا توجد قط عند أرسطو، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسي — كما يقول المؤرخون. أما أرسطو فهو يقول: « الذي بفعله كل شيء »؛ فهو لا يستعمل التسمية المحددة التي تدل على المذهب الذي يريد البعض أن ينسبه إليه.

(٢) في اليونانية νοῦς τίς τίς (ما) = فكل ما. وكلمة τίς لها معانٍ كثيرة: فعل الامتلاك؛ أو حالة الامتلاك في مقابل حالة التحصيل والكسب؛ أو الحالة أو النحو الذي يكون عليه الوجود؛ أو حالة البدن أو ملكة بدنية أو حالة أو ملكة للعقل أو للروح؛ بما في ذلك فكرة كون الشيء في حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة؛ أو الملكة أو القدرة الناتجة عن التجربة = والمقصود، في أغلب الظن، هو حالة الوجود والملك القابلة لحالة العدم والعوز، لا لكون الشيء بالفعل في أول درجته = راجع تعليق Tricot على كتاب النفس، في نفس الموضوع، ص ١٨٢ من ط. باريس ١٩٣٤.

(٣) يقصد بلا شك العقل، بحسب التقسيم الاعتباري، في ناحيته الفاعلة؛ وهو العقل على الحقيقة. والصفات التالية تنطبق على العقل بمعناها المطلق، يدل على ذلك ما يجده مثلاً في كتاب النفس ذاته: ص ٤١٣ ب س ٢٤ فابعده، ص ٤٢٩ س ١٥ فابعده، ص ٤٢٩ ب س ٢٢ وما بعده (٤) كلمة χωριστός التي يستعملها أرسطو هنا معناها المفارق أو القابل للمفارقة؛ والمعنى الثاني هو المقصود بلا شك، لأن عقل مادام في النفس — والكلام هنا عن العقل الذي في النفس — لا يمكن أن يوصف بأنه مفارق، أعني مستقلاً بالفعل عن الإنسان — راجع ص ٣١٦ مما تقدم لمعرفة وجوه أخرى لهذه الكلمة.

(٥) المقصود من كلمة ἀπαθής في الغالب أنه غير منفعل، بمعنى أنه يتعقل للمعقولات لا يتغير، ولا تتبدل صورته، ولا يفقد طبيعته، بل هو يتقبل صور المعقولات مع بقاءه هو — وهذا، عند أرسطو، هو أيضاً شأن القوة الحاسة؛ لأن الحاس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضو؛ وهي تقبل صورة المحسوس. دون أن تستحيل طبيعتها أو تتبدل.

(٦) ἀμιγής، ومعناها: غير متمزج، غير قابل للامتزاج بشيء آخر، خالص؛ فقد يكون المقصود أنه بسيط (والعقل يوصف بالبساطة ككتات النفس — مثلاً ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده)؛ أو أنه غير متمزج بمادة، وهذا ما يذهب إليه يحيى النحوى ومن تابعه، مثل القديس توما؛ فهم يعتبرون كلمة « بمادة » مقدره بعد كلمة « غير متمزج »؛ أو أنه غير متمزج بالصور المعقولة التي يتقبلها، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن ما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (ص ٤٢٩ س ١١ وما يليه): « فلما كان العقل يتعقل الأشياء كلها، فلا بد —

بالفعل ^(١) ، ذلك أن الفاعل ^(٢) دائماً أشرف رتبةً من المنفعل ؛ وكذلك المبدأ ^(٣) أشرف من الهيولى .

والعلم بالشئ بالفعل هو عين الشئ ^(٤) ، أما العلم الذى بالقوة ، فهو أسبق [من العلم بالفعل] بالزمان فى الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان ^(٥) . ولكن ليس الأمر أنه ^(٦) أحياناً يفكر وأحياناً لا يفكر . وهو متى

== أن يكون غير ممتزج ، لأنه لو امتزج بأحدها ، لما استطاع تفعل الآخر ؛ وقد قصد أنه — خلافاً للقوة الحاسة مثلاً — غير متشدد بالأعضاء البدنية ولا ممتزج بها (كتاب النفس ص ٤٢٨ س ٢١ فما بعده ، ص ٤٢٩ س ١٤ وما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده مثلاً) . وليس معنى هذا كله أن كلام أرسطو غامض ، بل معناه أن أرسطو يعبر تعبيراً كلياً ، يريد به أن يقول إن العقل صورة غير مادية لا تمتزج بشئ آخر أياً كان .

(١) كلمة : « وهو » لا يقابلها لفظ يونانى ، بل يسوق أرسطو هذه العبارة رابطاً لماها بما قبلها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هي : $\tau\eta\ \sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ ، $\omega\upsilon\upsilon\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ، ويمكن ترجمتها هكذا : وهو ، من حيث الجوهر ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بالجوهر (بالماهية) ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بذاته ، [موجود] بالفعل ، أو : موجود من حيث الجوهر (الماهية ، الوجود) بالفعل — وهذه الترجمة الأخيرة لا على اعتبار أن اسم الفاعل من فعل الكينونة (وتحتها خط) رابط للسباق ، كما هي الترجمة الشهيرة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المتقدمة عليها . والمقصود ، فيما أعتقد ، هو أن العقل موجود بذاته وفي حالة الفعل ، مستقلاً عن مقولاته — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا فارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هنا الاصطلاح الفنى للفاعل وهو : $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ، بل يستعمل اسم الفاعل القوي من فعل فَعَلَ وهو $\pi\omicron\iota\omicron\tau\upsilon\upsilon$ ، مستنداً لغير الفاعل — وهذا له دلالة من حيث الفكرة .

(٣) كلمة $\alpha\rho\chi\eta$ التى يستعملها أرسطو هنا معناها المبدأ أو العلة (المبدأ بالمعنى الذى عند فلاسفة اليونان الأولين مثلاً أو أحد المبادئ أو الملل الأربع عند أرسطو) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو الفاعلى أو الصورى أو كلاماً معاً .

(٤) نجد هذا المعنى فى مواضع أخرى من كتاب النفس ، مثلاً ص ٤٣٠ س ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب س ١٧ .

(٥) ليس من السهل أن نجد لهذا الكلام من أول الفقرة علاقة بما قبله أو بعده . والكلام بعد هذا الفاصل يعود إلى العقل .

(٦) المقصود هو العقل الفاعل ، غير أن أرسطو لا يذكر الفاعل صراحة .

فارق ^(١) ، لم يكن إلا ما هو عليه فى ذاته . وهذا هو وحده ^(٢) اللامات ، الأبدى ؛ ومع ذلك فنحن لا نتذكر ^(٣) ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقل المنفعل ^(٤) قاسد ، وبدونه ^(٥) لاشئ يفكر ^(٦) .

وإذن فلا بد عند أرسطو — قياساً على ما فى الطبيعة ^(٧) — من أن يوجد فى النفس

(١) هذا دليل جديد على أن الكلام فى هذا النص كله يتعلق بالعقل الذى فى الإنسان ؛ والمقصود هو : أنه متى فارق الإنسان ، عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل اتصاله بالإنسان .

(٢) المقصود طبعاً هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .

(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلاً كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ٢٧ — ٣٠ ، وتعليقنا التالى على هذا النص كله ، ص ٣٤١ .

(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المنفعل » صراحة .

(٥) فى الأصل : $\kappa\alpha\iota\ \alpha\nu\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ، ومعناها : وبدونه أو وبدون هذا . والضمير قد يعود إما على العقل الذى هو المبدأ الفاعل — الذى قد استعمل أرسطو فى كلامه السابق عنه اسم الإشارة فى صورته التى تعود على الشئ بوجه عام ، لا على الشئ المذكور ، (لأن العقل فى اللغة اليونانية مذكر) ؛ وقد يعود على العقل المنفعل قبل ذلك مباشرة ، ذلك لأن الصيغة النحوية للضمير أو لاسم الإشارة تسمح بالاحتمالين ، وكذلك الوجهان يجوزان بالنسبة لفعل : « يفكر » ؛ هذا إلى أن كلمة « لاشئ » تصلح — لغوياً ونحوياً — لأن تكون فاعلاً ومفعولاً .

(٦) وإذن فهذه الجملة الأخيرة تحتل الوجوه الآتية : (١) وبدونه (أى العقل المنفعل المذكور قبل ذلك مباشرة) لا يفكر العقل الفاعل شيئاً ، (٢) وبدونه (أى العقل المنفعل) لاشئ يفكر ، (٣) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا يفكر العقل المنفعل شيئاً ، (٤) وبدونه (أى العقل الفاعل) لاشئ يفكر ، (٥) وبدون ذلك (هذا) لاشئ يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأول ؛ لأن الفكر يشترط فيه اتصال فى شئ قابل للانفعال بواسطة شئ هو موضوع للفكر ؛ وهذا ما تدل عليه العبارة السابقة ويؤيده ما يقوله أرسطو من أن الوظائف النفسية على تنوعها هى أفعال للإنسان المركب لا لقوى النفسية المجردة — راجع ما يلى ص ٣٤١ . وهذه الجملة ليست دليلاً على غموض تعبير أرسطو بقدر ما هى دليل على التفكير والتعبير فى صورة كلية جامعة .

(٧) على أن النفس عند أرسطو — وسط التعريفات المشهورة التى نجدها فى كتاب النفس : ص ٤١٢ س ١٨ ، ص ٢٦ ، ص ٤١٢ ب س ١ — ٥ ، ص ٤١٣ ب س ١٠ فما بعده ، ص ٤١٥ ب س ٧ فما بعده — هى صورة الجسم الحى ومبدؤه وعلته ، كالصورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل المقصود هنا — كما أشار تريكو Tricot فى تعليق على ترجمته لكتاب النفس ، ==

تمايزٌ مماثل التمايز بين مادة تصير كلَّ شيء في داخل النوع وبين علة أو فاعل يحدث كلَّ شيء ، يعني أن في النفس الإنسانية عقلا ، هو قوة ، أى قابلٌ لأن يصير جميع المعقولات ، وعقلا هو علة فاعلة ، تحدث المعقولات . هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها ، فتصير فيه معقولات بالفعل ، بعد أن كانت معقولات بالقوة ، كما يكشف النور الألوان فيجعلها ألوانا بالفعل بعد أن كانت ألوانا بالقوة .

هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لا بد منه نظريا ، لأن العقل ، قبل التعقل ، إنما هو عقل بالقوة ؛ فإذا تعقل الأشياء ، فلا بد أن تكون في ذلك ناحية فاعلة . وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح ، وهو في أغلب الظن تمثيلي اعتباري ، قياسا على حال الطبيعة ، وجريا — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز أشبه بالخرج من مشكلة يذكرها أرسطو (ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) وهي : « إذا كان العقل بسيطاً وغير منفعل ، وإذا كان — كما يقول أنكسا جوراس — لا يشارك شيئا قط في أمر ما ، فكيف يفكر ، إذا كان التفكير ضربا من الانفعال ؟ » ؛ وهو يجيب عنها بقوله إن ذلك « من جهة أن شيئين يشتركان في أمر ما ، يظهر أن أحدهما يفعل والآخر ينفع »^(١) .

== ص ١٨١ من ط . باريس ١٩٣٤ — هو أنه في كل ما في الطبيعة ، سواء أكان شيئا طبيعيا أو صناعيا ، لا بد من تمييز : (١) « ما منه الشيء » — أى مادته ، (٢) المبدأ الفاعل ، الذى هو به . لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأ فاعلا ؟ يجيب تريكو أن الجواب على هذا فيما يقوله أرسطو (كتاب مابعد الطبيعة ص ١٠٤٩ ب س ٢٤) من « أن الوجود بالفعل يحصل من الوجود بالقوة بواسطة شيء آخر هو بالفعل » . فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات كالنور بالنسبة للبرقيات . هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات . أما العقل المنفعل فهو قوة (أى بالقوة) محضة ، لا يستطيع بذاته أن يتعقل شيئا ، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالمعقولات ؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات ، لأنها ملازمة للإحساس والتخيل ؛ فلا بد أن تستخلص منهما ، وهذه هي مهمة العقل الفاعل في النفس . ونستطيع أن نضيف إلى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بحال الإحساس والتخيل ، وهو الحال الذى لا بد أن يعمل العقل فيه بالجريد ، حتى يستخلص منه السكلى ؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالكلى الذى في النفس لا بالجزئى المحسوس (كتاب النفس ص ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) .

(١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء ينفع تحت تأثير ما يعاينه (كتاب النفس مثلا ص ٤١٦ =

يضاف إلى هذا أن طريقة تعبير أرسطو — كما تقدم في التعليقات على النص — وخصوصا عدم ذكره عبارة « العقل الفاعل » ذكرها صريحا يشعر بالتمايز الحقيقى ، كل هذا يلطف من حدة التقسيم الذى يجب أن نفهمه على أنه دال على ناحيتين لشيء واحد ، وإحداها عارضة له لعلاقته بشيء آخر — كما سنرى .

وإذن فليس في النفس عقلان حقيقة ، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين ، إحداها له بذاته والأخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله في الإحساس والتخيل ، وهذا هو المبرر للكلام عن العقل المنفعل ، الذى هو حالة طارئة للعقل ، مادام في الإنسان ؛ ولذلك ذهب بعض الشراح^(١) — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المنفعل هو الخيلة .

وإذا كان أرسطو يقول — كما تقدم^(٢) — بعقل نظرى وعقل عملى لكل منهما مبادئه وغاياته ، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنسانى ، فهل معنى ذلك وجود عقليين تمايزين حقيقة ؟ وكيف كان يمكن أن يتم نظام الحياة الإنسانية مع وجودهما ؟ فالحق أنه لا يصح أن نعتبر كلام أرسطو عن فاعل ومنفعل في النفس دليلا على أن

== ب س ٣٥ — ٣٦) يرى أرسطو (الكون والفساد كتاب ١ باب ٧ ص ١٦٦ فما بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م خصوصا فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والقابل للفعل يجب أن يكونا متماهين متمايزين في النوع . وليس في هذا ما يهدم رأينا الأساسى في أن العقل المنفعل هو القوى النفسية التى في خدمة العقل بالمعنى الحقيقى ؛ ذلك لأن النفس ، بوجه عام عند أرسطو ، صورة أو مبدأ للجسم العضوى كما قلنا في المايش التقدم . والعقل الحقيقى أيضا صورة أو مبدأ ؛ فالانفاق في الجنس موجود ، والاختلاف في النوع موجود أيضا . أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فإن ، فهو على معنى أن هذا العقل فاسد من حيث هو صورة منفعة . وإذا كانت النفس بوجه عام لها حياة من حيث هي عقل ، ولها حياة من حيث هي مصدر لحياة جسم حتى تحركه ، فهنا المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمذهب أرسطو في النفس ؛ فهل النفس بالمعنى المطلق خالدة أم بمعنى أنها عقل فقط — وهذه نقطة خلافية ترك باب البحث فيها مفتوحا . على أنه لو كانت النفس على اختلاف نواحيها خالدة فهي لا تخلد كنفس بل كمصورة .

(١) مثل ثامسطيوس ومن تابعه كالفديس توما — راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، الطبعة الثانية ١٣٦٥ — ١٩٤٦ ص ١٦٦ . (٢) ص ٣٣٢ — ٣٣٣

العقل ليس واحداً بالذات ، وإن كان متعددًا بحسب نواحي فعله من جهة أو بحسب حالتيه مفارقاً أو متصلاً بالبدن من جهة أخرى . وليست كل تمييزات أرسطو التحليلية كتمييزه الأثير عنده بين القوة والفعل أو بين ماهو بالذات وما هو بالعرض في الشيء الواحد دليلاً على التعدد الحقيقي . وإذا كان أرسطو يوحد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصور أن يعدد العقل نفسه في الإنسان ؟ وينبغي أن نلاحظ — لإلقاء نور على هذه المشكلة — أن أرسطو ، في مواضع مختلفة من كتاب النفس ، قد فطن إلى الصعوبات التي تلزم عن القول بتكوين النفس من أجزاء مادية أو بانقسامها إلى جزء مفكر وجزء نزوعي أو إلى قوى منفصلة ؛ فكيف تجتمع ، إذن ، الأجزاء المختلفة أو كيف يمكن أن تتم وحدة النفس !؟ (ص ٤١٦ اس ٥ فما بعده ، ص ٤١١ ب س ٥ وما يليه إلى آخر الفصل) .

ولا شك أنه يؤخذ من جملة كلام الفيلسوف اليوناني أن انقسام النفس إلى قوى مختلفة إنما هو انقسام ذهني لا انقسام مادي مكاني (ص ٤١٣ ب س ١٠ وما بعده ، ص ١٤ ، ٢٧ — ٢٨) . هذا إلى أن القول بأجزاء مستقلة منفصلة يؤدي إلى صعوبة كبيرة : فنحن في هذه الحالة لانستطيع أن نعرف في حق قوة من القوى النفسية (ولتكن المتصورة) مع أي القوى الثلاث الكبرى تشترك في الذات وعن أيها تتمايز ؛ وكذلك لا يمكن فصل إحدى القوى (كالقوة النزوعية) عن الأخرى ، لأنها تتجلى فيها جميعاً (ص ٤٣٢ ا ب) — ولعل في هذا ما يرجح القول بأن العقل أبعد عن التعدد بالذات من النفس .

وأخيراً فلا شك أن أرسطو بحسب كلامه في أكثر من موضع من كتبه يعتبر أن العقل — بالمعنى المطلق — يأتي من الخارج ويدخل ، على نحو ما ، في الإنسان ، وأنه شيء إلهي (لا الإله نفسه) . هذا العقل ليس مادياً ، بطبيعة الحال ، وليس فيه قبل الدخول في البدن معقولات قط ؛ فهو من هذا الوجه ، وإن كان في ذاته جوهرًا متحققًا بالفعل ، عقلًا بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه

لا العقل ، بذاته وقبل قبوله للمعقولات ، عقلٌ بالفعل ؛ ولا الحسُّ أيضاً ، قبل إدراكه للمحسوس حسٌّ بالفعل . وهذا ثابت في مذهب أرسطو .

وإذا دخل العقل في الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى ، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانب منفعل بحكم أن وظيفته الأساسية ، وهي التعقل لا تتيسر إلا باستعمال الإحساس والتخيل . وليست الوظائف الإنسانية على اختلافها ، عضوية كانت أو نفسية بالمعنى العام أو عقلية بالمعنى الخاص ، وظائف للبدن بذاته ولا للنفس بذاتها ولا للعقل بذاته ، بل هي كلها أفعال للإنسان المحسوس^(١) ، لهذا الإنسان المشاهد المركب من عقل وبدن ، هما وحدة وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتها ، إذا انحلت . وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل في النفس الإنسانية التي هي « كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، لجسم عضوي » أو « كمال أول لجسم طبيعي عضوي »^(٢) : فهو يكون فاعلاً بالذات منفعلاً بالعرض ؛ وهذا لا يمنع من أن يطلق أرسطو عليه الصفات التي يذكرها من أنه قابل للمفارقة ، غير منفعل ... الخ ، لأن هذه كلها صفات ذاتية له قبل اتصاله بالبدن وبعد مفارقتها له . ويعزز هذا الرأي قول أرسطو عنه إنه « إذا فارق لم يكن إلا ماهو عليه في ذاته »^(٣) . فكأن الجانب الانفعالي عارض ، ويجب ألا نتصور أن هذا الانفعال من النوع العادي الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ وإذا كان الانفعال حتى في القوة الحاسة انفعالا من نوع معين ، لا يصاحبه تغير ولا فساد في القوة الحاسة — لأنه إدراك للصورة ، وليس تمثيلاً للمادة — فلا شك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك^(٤) ؛ فهو تقبل العقل للمعقولات . وكما أن الحاس والمحسوس شيء

(١) انظر مثلاً كتاب النفس ص ٤٠٣ اس ٥ — ١٠ و س ١٥ فما بعده ، ص ٤٠٨ ب س ١٣ فما بعده ، ص ٢٨ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ٤١٢ اس ١٤ و ٢٧ و ص ٤١٢ ب س ٤ — ٥ . قارن التعريفات التي يذكرها السكندري للنفس في رسالة الحدود ، ص ١٦٥ مما تقدم ، حيث تجد تعريفا ثالثا وتجد الاصطلاح العربي في عصر السكندري .

(٣) راجع التعليق على النص المتقدم ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

(٤) يقول أرسطو (ص ٤١٧ ب س ٨ — ١٠) إن انفعال الفكر ، إذ يفكر ، لا يزيد على انفعال المعاري ، إذ يفكر ، البناء .

واحد ، فكذلك العقل والمعقول شيء واحد ^(١).

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نص كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، يعنى : بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقل ولا فكر ^(٢).

أما تمييز أرسطو بين العقليين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعل أشرف من المنفعل ، فلا يكفي دليلاً على وجود عقليين متمايزين عدداً ، بل يدل على أن العقل ، في حالته الذاتية له ، أشرف منه في حالة انفعاله بتقبل المعقولات ؛ لأن الثبات ، عند أرسطو ، حالة أشرف من حالة الانفعال مهما كان .

أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فان ، فهو لا يقصد بذلك أن العقل بمعناه المطلق فان — فهو يقول قبل ذلك في نفس الكتاب إن العقل أبدي ، غير منفعل ، غير مادي ، غير متمزج ^(٣) . الخ — بل بمعنى تلك العلاقة التي بين العقل كجوهر معقول من جهة وبين النفس الحيوانية أو البدن ووسائله للإحساس والتخيل أو العقل بما تعرض له من تقبل للمعقولات من جهة أخرى . والأشبه أن يكون أرسطو هنا يستعمل الفكرة التي كانت عند أستاذه أفلاطون أساس القول ببقاء النفس الناطقة أو القوة النطقية الفكرية وفناء القوتين الشهوانية والغضبية لصلتهما بالبدن ؛ غير أن أرسطو يستعمل الفكرة في ميدان أضيق من ميدان أستاذه ، وهو ميدان العقل (أو النفس) في ناحيته الانفعالية المتصلة بتعقل الأشياء ؛ والواقع أن أرسطو في أول أمره تابع أستاذه إلى حد ما في قوله بأجزاء النفس وقواها من غير أن يجعلها قاعدة أساسية في مذهبه .

وأخيراً فالمسألة عند أرسطو ليست مسألة تعدد حقيقي في العقل ، بل هو تعدد

تمييزي يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعلة ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحب أن ننتهي بذكرها من الكلام عن مذهب أرسطو في العقل ، وهي مسألة التمييز بين درجتين في حالة الفعل للعقل الذي بالفعل ، الدنيا منهما بالنسبة للعليا هي ، من جهة ، كحالة ما هو بالقوة بالنسبة إلى ما هو بالفعل ، إذا كانت حالة الفعل هي مباشرة العاقل للعمل أو تعقل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته ؛ وهي ، من جهة أخرى ، كامتلاك الشيء بالنسبة لمباشرة استعماله ، إذا كان الاستعمال هو النظر العقلي .

نعرف أن أرسطو يقول ^(١) بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يكتب عليها شيء ؛ وهذا العقل ينتقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلاً بالقوة إلى حالة كونه عقلاً بالفعل . لكن هذه الحالة الثانية تسمح بتمييز جديد ، يقول أرسطو إن « العقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات ، على النحو الذي يُسمى به عالماً من يكون عالماً بالفعل (وهذا ما يحدث عند ما يكون [العالم] قادراً بذاته على الفعل ^(٢)) ، فإنه عند ذلك لا يزال بالقوة من وجه ما ، لكن لا على النحو الذي كان عليه قبل أن يتعلم شيئاً أو يكتشف شيئاً ، بل هو يكون قادراً على تعقل نفسه » ^(٣) .

فالعقل يكون بالقوة — أو بالفعل إذا شئنا — من وجهين : هو بالقوة بالنسبة للمعقولات ، كما يكون الطفل مثلاً قبل أن يتعلم شيئاً . فإذا عرف هذه المعقولات أصبح مال كمالها ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بال *ἐπιστήμη* أي حالة الملك ؛

(١) كتاب النفس ص ١٤٣٠ س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة *ἐνεργεῖν* ، ومعناها الفعل والتأثير

(٣) ص ٤٢٩ س ٥ — ١٠ ؛ وربما يجد المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الانجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهي أقرب ما يكون بالعربية لتأدية ما يقصده أرسطو .

(١) كتاب النفس ص ١٤١٧ س ٢٠ ، ١٤١٨ س ٤ — ٥ ، ص ١٤٣٠ س ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب ص ٧١ ، ص ٢٦ فا بعده .

(٢) انظر المعاني الأخرى الممكنة ، ص ٣٣٧ مما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ س ٢٤ فا بعده ، ص ١٤٢٩ س ١٠ فا بعده ، ص ٤٢٩ ب

س ١ وما يليه .

وهذه هي حالة كون العقل بالفعل في المرتبة الأولية . لكن هذه الحالة التي هي عبارة عن مجرد امتلاك المقولات هي بالقوة بالنسبة لحالة تعقلها في علاقاتها العامة كالزمان والمكان والنسبة لغيرها ، على اختلاف أحوال هذه الاعتبارات ، وهذه هي حالة الفعل أو التمام $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ بالمعنى الحقيقي ، وهي الحالة التي تقترن بها مباشرة العمل أو تعقل العقل لمقولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمقولات^(١) .

وينبغي ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقل العقل لنفسه ؛ فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التي نجدها عند الفارابي^(٢) .

ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو في موضع آخر^(٣) ، مميّزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« » تقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً ما عالمٌ ، على النحو الذي نقوله إن شخصاً عالم ، لأنه من العلماء ومن يملكون العلم ؛ ولكننا ، من وجه آخر ، نطلق اسم « عالم » على من قد ملك علم النحو . غير أن كلا منهما ليس على درجة واحدة في القوة ؛ فالأول [هو بالقوة] لأن نوعه واستعداده^(٤) هو هكذا [بالطبع] ؛ والثاني [هو بالقوة] ، لكنه ، متى شاء ، قادر على مباشرة الفكر ، إن لم يمنع مانعٌ خارجي ؛ فالذي قد أصبح مباشراً للفكر هو عالم بالفعل [بالمعنى الكامل] ، وهو يعرف ، على الوجه الدقيق ، أن هذا الشيء المشار إليه [مثلاً] هو كذا . فكلما الأولين عالم بحسب القوة ؛ غير أن الواحد [تخرج قوته إلى الفعل] بعد أن كان قد عانى تغيراً بواسطة التعلم ، مبدلاً حالته مرات كثيرة

(١) راجع تعليق تريكو على هذا النص المتقدم ص ١٧٨ من ترجمته لكتاب النفس ط باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ما تقدم ص ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس ص ٤١٧ س ٢١ — ٤١٧ ب س ١ فا بعده

(٤) في الأصل اليوناني : ومادته (أو هيولاه) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد — يعني بالجملة أن نوع الإنسان العام الشامل لكل فرد من أفرادهِ وكذلك استعداده بما بحيث يكون قادراً على تعقل العلم .

من ضدها [إلى ضدها]^(١) ، على حين أن الآخر [تخرج قوته إلى الفعل] بأن ينتقل من [مجرد حالة] الإحساس أو النحو — دون مباشرة استعمالهما — إلى [حالة] استعمالهما على وجه آخر لأن من يباشر النظر يصير مالكا للعلم [بالفعل] (لأن مالك العلم يصير مباشراً للنظر)^(٢) .

وجملة رأي تريكو ورأي روبان Robin (في كلامه في الموضوع في معجم لالاند الفلسفي تحت كلمة acte — كما يحكي ذلك تريكو — ص ٩٨ من الترجمة) في هذا النص الذي اكملناه بحسب زيادات تريكو مع تعديل أحياناً ، هي أن التمييز الأساسي هنا هو بين الممكن والمتحقق بالفعل ودرجاتهما : فالإمكان غير المعين يصير ، عند تعينه ، في حالة ماهو بالفعل في المرتبة الدنيا ؛ وفي مرتبة تالية يتم التعيين بواسطة استعمال كذا من الصور في كذا من الهيولى ، وعن هذا تنشأ « طبيعة » لها كذا من الخواص ، أو كائن حتى له كذا من الوظائف ، أو فاعل له كذا من المقدرة والاستعداد . وهذه هي المرتبة الوسطى التي يسميها أرسطو $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ ، حالة الملك أو الامتلاك ؛ وهي حالة بالفعل ، غير أنه ينقصها أن تظهر بآثارها أو أن تستعمل بمباشرة النظر أو العمل ؛ وعند ذلك يحقق الشيء أو الفاعل كمال صورته ؛ وهذه هي المرتبة الثالثة والعليا — راجع تريكو ص ٩٨ .

ويجب ألا نذهل عما يمكن أن يؤخذ من كلام أرسطو هذا من أن العقل الذي بالفعل يظهر بالفكر أو العمل ، وذلك إذا أراد صاحبه ذلك . ويقول أرسطو في أكثر من موضع^(٣) إن حالة الفعل لها معنيان : هي تكون كالعالم أو كالنظر العقلي^(٤) ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة في النوم

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأي الخطأ إلى الرأي الصواب ، وهذا هو التغير الذي يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تغيراً بل هو أشبه أن يكون نوماً أو بروزاً لما فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ ، من ترجمته .

(٢) يحتمل النص هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران في المعرفة يصير من يملك المعرفة ، عالماً بالفعل » .

(٣) ص ٤١٢ س ٩ وما بعده و ص ٢٠ — ٢٥

(٤) $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ معناها العلم والمعرفة ؛ أما كلمة $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ فيقابلها النظر العقلي أو التأمل ؛ ولكن تريكو يترجمها بقوله : المران في المعرفة

واليقظة اللذين يعرضان في حضورها ؛ ولكن النوم مماثل لامتلاك المعرفة دون مباشرة العمل أو دون تأثير ، على حين أن اليقظة تشبه النظر العقلي^(١) .

وبعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الكندي بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذي يخرج من النفس ويتجلى للغير عند الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

اتبيننا من الكلام عن مذهب أرسطو في الموضوع الذي نحن بصدده ، وإنما دعانا إلى الإطالة في ذلك إيجازٌ جيلسون — وخصوصاً ناجي — وعدم استقصائه للمسألة ، مما أدى إلى تصور مذهب أرسطو أصعب مما هو وأغمض ، وإلى إغفال نصوص ونواحي من هذا المذهب كان من شأنها أن تصلح بلا شك أساساً لبعض آراء العرب في الموضوع أو أن تكون على الأقل بمثابة الإشارة أو الدفعة الأولى إلى هذه الآراء .

* * *

ولا نريد مناقشة ناجي في رأيه ، بعد أن قد تبينت من عرضنا للمسألة احتمالات أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأي جيلسون فيما أضافه إلى حساب العرب من أنهم نسبوا إلى الإسكندر آراء وعبارات ليست له ، أو أنهم عرفوا مذهبه ، وعدّوه ، وفيما يميل إليه منهج بحثه من تحميل العرب أخطاء اللاتينيين — أقول لا نريد نقد رأي جيلسون ، لأنه لا يدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص ، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضي الخيالي الذي لا يصح أن يلجأ إليه الباحث إلا إذا كان قد استوفى دراسة جميع الوقائع ، أو إذا لم تكن دراستها ممكنة ، مما يدعوه بطبيعته إلى فرض الفروض ، وإن كانت هذه الطريقة ، على أي حال ، ليست في العلم والتحقيق العلمي بشيء .

يفترض جيلسون ضمناً أن العرب عرفوا مقالة الإسكندر في العقل ، وأنها كانت مصدراً لآرائهم ؛ ولكنه يعترف من جهة أخرى بأن نقطة البداية في مسألة العقل توجد عند أرسطو ، دون أن يحاول الانتفاع بهذه الفكرة الأخيرة في تجلية

المشكلة ، مع عظم ما تتيحه من حلول جيدة ؛ بل هو يسرف في رد كل شيء — خصوصاً عند الكندي — إلى الإسكندر . نعم ، لقد ذكر العرب للإسكندر كتاب النفس^(١) ، ولكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ، لكن بشروح سنبلقيوس أو ثامسطيوس^(٢) لا بشرح الإسكندر ، وعرفوا كتباً في النفس أو في العقل والمقول لثاوفرسطس وفورفيوريوس وثامسطيوس وآخرين غيرهم^(٣) ؛ فلا مبرر لقصر كل شأن في معرفة رأي الكندي على الإسكندر وحده .

* * *

والنقطة الأساسية التي نحب أن نشير إليها هي أن جيلسون يسرف في فهم الكندي بالإسكندر ، متجاهلاً شأن « المعلم الأول » عند العرب ، وأن موقف الكندي من أرسطو هو موقف الإسكندر نفسه ، فكلاهما قارئٌ لكتبه ومنتفع بما فيها . وإذا كان الكندي يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو ، وإذا كان لا يذكر اسم الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتمس أصل المسألة كلها عند أرسطو أولاً . وعدم القيام بهذه المهمة هو الذي دعا جيلسون إلى نسبة ما يحكيه الكندي إلى الإسكندر على نحو فيه تكلف شديد ، لأن ما يقرره الكندي لا يشبه ما عند الإسكندر ، لا من حيث الألفاظ ، ولا من حيث المعنى أحياناً — وهذا ما قد اضطرب جيلسون إلى الاعتراف به دون قصد — ودعاه أيضاً إلى اتهام العرب بتغيير مذهب الإسكندر ، أو بنقله معدّلاً ، أو بعدم فهمه ، وإلى القول بأن اللاتينيين عند ما ترجموا الإسكندر عن اليونانية ، تأثروا بالتراجم العربية ، إلى غير ذلك من الافتراضات التي لا أساس لها .

فلننظر فيما يذكره الكندي عن أرسطو ، لنرى هل هناك توافق . ولنلاحظ أولاً أن فيلسوف العرب يذكر المعاني أو المدلولات التي تدل عليها كلمة العقل بالمعنى المشترك ، وإن لم تكن المدلولات متشابهة تماماً أو مختلفة تماماً .

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٣

(٢) الفهرست ص ٢٥١

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

العقل الأول ، بحسب حكاية الكندي ، هو عقل بالفعل أبداً ، وهو علة لجميع المقولات والعقول الثواني ؛ وهو الذى يُخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل .

يرى جيلسون أن هذا العقل هو الإله أو العقل الإلهي عند الاسكندر . ولكن الذى لاشك فيه أن عند أرسطو أيضاً عقلاً بهذا المعنى ، وهو الإله نفسه أيضاً ، الذى هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأخرى ما يقصده الكندي هو هذا العقل الذى يعرفه الفارابى أيضاً عند أرسطو ، ويقول إنه هو « مبدأ المبادئ كلها... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »^(١) ، وإنه هو الذى يتكلم عنه أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

وإذا أضفنا إلى هذا أن جيلسون نفسه يلاحظ خلافاً بين ما يقوله عنه الكندي وما يقوله عنه الإسكندر ، كان ذلك معززاً لما نذهب إليه .

هذا العقل الأول — بحسب حكاية الكندي — هو ، فى أغلب الظن ، أول ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفى مقابلة العقول الأخرى للعولة ، التى هى عقول ثوان — على معنى صفتها ومرتبها الوجودية — مجردة عن المادة ، ولا تتمثل فى الوهم فى صورة حسية ، أو ليس لها — فى ذاتها — قوة الخيلة .

والنفس تكون عاقلة بالقوة ، ثم يتحد بها أحدُ العقول الثواني المجردة ، فعند ذلك تكون عاقلة بالفعل ؛ وهذا العقل يكون أولاً عقلاً بالقوة ثم عقلاً بالفعل ، إذا تعقل المقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أحد القوى النفسانية التى لكل كائن حي ، بل هو آت فى الإنسان من الخارج ، ثم ما له أيضاً إلى ترك الإنسان ، فلا جرم أن يسميه الكندي بالاستفاد ، معبراً بذلك عن فكرة أرسطو تماماً . وكلام الكندي عنه لا يدع مجالاً للشك فى هذا ؛ فهو استفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أول لكلمة « استفاد » عند الكندي . ولو أننا

يبين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندي ، فربما كنا نستطيع أن نعرف أى المعانى اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة المقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المنتزعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندي : « فهذه الصورة^(١) التى لا هيولى لها ولا فطاسيا^(٢) هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً » . وقد فهم جيلسون عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء .. الخ » على أنها تعود على العقل الأول^(٣) ، ولاحظ فيها غرابة ؛ والحق أن الأولى أن تعود ، رغم الفاصل ، على العقل المستفاد ، بحيث يكون ذلك بياناً جديداً له . وبما يؤيد هذا قول الكندي فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) : إن العقل هو « أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياء التى لا تعطى الأشياء أساميها ولا حدودها ؛ فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . . . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها — أعنى كلياتها — هى الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل » .

(١) يقصد العقل المجرد الجزئى .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل فى العقل كما تتمثل الصورة الحسية للتخيلة — وهذا هو رأى الكندي فى المجردات التى هى موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هى عقل ، قوة الخيلة .

(٣) وهو معذور ، فلعل الترجمة اللاتينية مشوشة عن ذلك .

ومن الواضح أن العقل المستفاد هنا هو العقل الذى قد أصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة؛ وهو فى الحالة الأولى مستفاد، لأنه آتٍ للنفس من الخارج؛ وهو فى الحالة الثانية مستفاد، لأنه لم يكن عقلاً إلا بعد امتلاكه للمعقولات الكلية. ولا شك أننا هنا أمام أسماء تعبر عن رأى أرسطو؛ فلعلها من وضع الكندى نفسه، لكنها لا تخرج من حيث مدلولها عن فلسفة «المعلم الأول».

وهكذا لا نحتاج إلى القول بقصور فى تعبير الكندى، ولا إلى الخلط بين العقل المستفاد والعقل كملكة، كما فعل جيلسون.

هذا العقل الذى قد خرج بواسطة المعقولات من القوة إلى الفعل هو الذى تملكه النفس، وهو «قُتْنِيَّةٌ» لها، قد مضى وقت اقتنائها؛ لكنه من هذا الوجه مجرد ملكة أو امتلاك؛ هو *actus*، كما يصفها تريكو وروبان مثلاً، وكما يؤخذ من كلام أرسطو فى بيانه لدرجات العقل الذى بالفعل، وهو الدرجة التى تشبه امتلاك العلم قبل مباشرة استعماله: إما بالنظر العقلى، وإما بالعمل بالمعنى العام. وإذا كان الكندى يتكلم عنه وحده فلذلك أساساً من كلام أرسطو لاشك فيه، إذا تأملنا النصوص التى ذكرناها ص ٣٤٣ — ٣٤٤

وللنفس، بحسب كلام الكندى، أن تستعمل هذا العقل وأن تُظهره لغيرها أو فى غيرها بفعلها، متى شاءت؛ وهذه هى المرتبة الأخيرة من مراتب الفعل، كما يبينها أرسطو؛ وإذن فليس أصدق فى وصفه من عبارة «العقل الظاهر» التى يستعملها الكندى. والألفاظ التى يستعملها الكندى تشف بمنتهى الوضوح عن رأى أرسطو؛ وإذا كان العقل الذى هو امتلاك المعقولات دون استعمالها «قُتْنِيَّةٌ» ساكنة فى النفس، فإن «العقل الظاهر» استعمال لهذه القُتْنِيَّة؛ وتمثيل الكندى لذلك بالكتابة التى توجد فى النفس على صورة علم بالكتابة، ثم تبرز بالاستعمال بحسب إرادة الإنسان إنما هو تمثيل صحيح، وهو أشبه بتفسير دقيق لمقصد أرسطو.

وإذن فلا حاجة إلى القول بأن هذا العقل الظاهر قليل الشأن فى تصنيف

الكندى للعقل؛ فالكندى يقصد به العقل الفاعل فى النظر أو الإظهار؛ وهو ليس ملكة، كما يذهب إلى ذلك جيلسون.

وإذا كان الكندى يعدد أسماء العقل الثانى بحسب أحواله واعتباراته، فلا يصح أن نعتبر ذلك تعديداً حقيقياً؛ فالكلام كله عن العقل الإنسانى الجزئى، وهو — كما قد تبين بالنصوص — مطابق لمذهب أرسطو، لولا أن اختصار رسالة الكندى يجعل معرفة ذلك عسيرة.

فلسنا محتاجين إذن إلى البحث عما يقوله الكندى عن مذهب أرسطو، عند الاسكندر؛ لأن كل ما يقوله الكندى يمكن ردّه على نحو أوثق إلى أرسطو، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أماناً، وذلك دون تكلف فى فرض القروض، كما فعل ناجى أو جيلسون.

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقرب إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية، وأدنى إلى فهمها فهماً صحيحاً يدل على إعمال العقل، ويزيده قيمة وضع الأسماء الملائمة. ولا نجد، فى هذه المسألة التى نحن بصددتها، خلطاً بين المذاهب ولا تفسيراً لمذهب أرسطو بمذهب شراحه، كالاسكندر — إذا شئنا — أو بالمذهب الأفلاطونى الجديد، وهو ما نستطيع أن نجد الدلائل عليه فى رسالة الفارابى فى العقل، إذا اقتضى البحث والتحقيق ذلك.

* * *

هذه الرسالة المختصرة القيمة لفيلسوف العرب مترجمة إلى اللاتينية مرتين^(١):
إحداها بعنوان: *Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione* (= قول الكندى فى رأى القدماء فى العقل)؛ وهى، على القطع، لجيرارد الكريمنى، مترجم رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا.

والثانية بعنوان: *Liber Alkindi de intellectu [et intellectu]*

(١) راجع للتفصيل فيما يلى مقدمة ناجى لنشرته لكتاب العقل.

(=) كتاب الكندي في العقل [والمعقول] ، وهي يجوز أن تكون بقلم يوحنا الإسباني .

والترجمة في كلا الترجمتين لا تطابق الأصل العربي مطابقة دقيقة ، وفيهما أخطاء حقيقية ؛ وإن كانت إحداها أجود ، وهي ترجمة جيارارد . وهما يختلفان في أن أحدهما تشتمل على جمل أو عبارات ليست في الأخرى ؛ ومن المدهش أن بعض الجمل الناقصة غير موجودة أيضاً في النسخة العربية التي بين يدي ، ولكنها أحياناً مذكورة على الهامش مع إشارة إلى موضعها ، فكأن هذه النسخة قد قبلت بأخرى أوفى منها . ولكن نظراً لعدم مطابقة أي من الترجمتين للأصل العربي ، فقد يجوز أن تكون كل منهما قد نقلت عن نسخة خاصة .

أما الفرق بين الترجمتين وبينهما وبين الأصل الذي نشره فهو يتجلى عند المقارنة لمن يعرف اللاتينية إذا شاء ؛ وقد أشرت في هوامش النشرة إلى بعض النقاط .

ورسالة الكندي في العقل مثالٌ على معارف العرب الفلسفية في الموضوع . أما عند الجمهور والمتكلمين والصوفية وأهل الحديث والأدباء بوجه عام فذلك مبحث خاص سنقف عنده بعد هذا التطويل الذي نرجو ألا يكون قد أمل القارئ .

ولا ضرورة هنا إلى مواصلة البحث في نظرية العقل عند الفارابي ومن بعده ؛ فإن هذا خارج عن موضوعنا الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم
العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

في العقل (١)

فهمك الله النعمات ، وأسعدك في دار الحياة ودار المات ! (٢) فهمت الذي سألت من رسم قول في العقل ، موجز خبري ، على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحدهم (٣) أرسطالس (٤) ومعلمه فلاطن (٥) الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطن (٦) في ذلك قول تلميذه أرسطالس (٧) ؛ فلنقل في ذلك على السبيل الخبري ، فنقول : إن رأي أرسطالس في العقل (٨) أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً (٩) ؛ والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس (١٠) ؛ والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ؛ والرابع

(١) في إحدى الترجمتين ، وهي التي ترجع إلى يوحنا الإسباني : كتاب الكندي في العقل [والمعقول] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود في أي من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبري ... إلى قوله : ومن أحدهم ، لا توجد في أي من الترجمتين ؛ بل نجد في ترجمة جيارارد : رسم قول في العقل بين رأي أرسطو ... الخ ، وفي ترجمة يوحنا : رسم قول في العقل [والمعقول] على رأي أرسطو ... الخ .

(٤) (٥) (٦) (٧) هكذا في الأصل .

(٨) عبارة : فلنقل في ذلك ... إلى كلمة : في العقل ، لا توجد في أي من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضاً في ترجمة يوحنا ؛ أما في ترجمة جيارارد فتجد بدلاً من هذه العبارة عبارة أخرى ،

وهي : prima quarum est instrumentum omnium rationatorum et rationatum .

أي : « أولها أداة جميع العقولات والمعقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يقصد بها « علة »

أو « أول » . دليل ما نجيده في الكلام عن هذه العقول في أواخر الرسالة .

(١٠) نجد في الترجمتين : والثاني العقل الذي بالقوة في النفس .

العقل الذى نسميه الثانى^(١) . وهو^(٢) يمثل^(٣) العقل بالحس لقرب الحس من الحى^(٤) وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول^(٥) : إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيو لانية^(٦) ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيو لى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء ، وما فوقها^(٧) ؛ فالصورة التى فى الهيو لى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها^(٨) النفس فهمى فى النفس ؛ وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فإذا باشرت^(٩) النفس صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصوير فى النفس كالشئ فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم^(١٠) ، لأن النفس

(١) غير منقوطة فى الأصل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجمة الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو المبرهن ؛ ويسمى هذا العقل الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر .
(٢) يشير الضمير إلى أرسطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل يمثل أرسطو بالحس .
(٣) أما فى ترجمة جيرارد فنجد et assimilatio rationis cum rensu ومعناها : « وهو تمثيل العقل بالحس » ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقوطة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل .
(٤) نجد عند جيرارد هذه العبارة : propter propinquitatem sensus cum : veritatem et communitatem ad eam ومعناها : لقرب الحس من الحق وعمومه له ؛ فهو ند قرأ : الحق ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .
(٥) فى ترجمة يوحنا : فان أرسطو يقول .

(٦) فى الترجمة نجد بدلا من كلمة الهيو لانية عبارة : ذات الهيو لى : habens materiam
(٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعية الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى أن المقصود بذلك ، أنواع الأشياء وأجناسها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة apprehendit (أى يأخذ أو يتناول أو يحس) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة acquirit (يحصل على ، يكتسب) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة acquiri ؛ ويترجمها يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ sicut similitudo in corpore (أى : كشيء الذى [المثال أو الصورة] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ sicut caelatura in corpore ، كالتفخ فى الجسم) .

ليست بجسم ولا متجزئة^(١) ؛ فهى فى النفس والنفس شئ واحد ، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات^(٢) . وكذلك أيضا القوة الحاسة ليست هى شيئا^(٣) غير النفس^(٤) ؛ ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم ، بل هى النفس ، وهى الحاس^(٥) . وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية^(٦) ؛ فاذن المحسوس فى النفس هو الحاس .

فأما الهيو لى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن^(٧) من جهة الهيو لى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل^(٨) العقل ؛ فان النفس إذا باشرت العقل ، أعنى الصور

(١) لا مقابل لكلمة : ولا متجزئة ، عند جيرارد .
(٢) نجد فى ترجمة جيرارد هذه العبارة : sst igitur in anima, et anima est res una, non aliud (ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شئ واحد ، لا غير) . أما عند يوحنا فنجد عبارة : est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aliud ab ipsa, nec etiam alia alietate praedicamentorum (ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شئ واحد ، هى نفس ذاتها ، لا شئ غير ذاتها ، ولا هى غير بتأثير المحمولات) والترجمان غير دقيقين ولا تبيينان المعنى ؛ فان الكندى يريد أن يقول إن الصورة ، فى النفس ، هى النفس شئ واحد ، لا تتغيران تفايرا مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود بالمحمولات ليس هو المحمولات المطلقة ، كما يترجم يوحنا ، بل المقصود ماتحملة النفس فى ذاتها ، وهذا ما يدل عليه كلام الكندى فى آخر الرسالة .

(٣) فى الأصل : شئ .
(٤) فى ترجمة جيرارد : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا بالنفس ؛ وفى ترجمة يوحنا : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا فى النفس .
(٥) هكذا فى الأصل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ولعلها : بغير أو غيرية ؛ على أن فى ترجمة جيرارد : non est in anima cum alio, aliud alteritate (ليست فى النفس مع غير (بغير) ، غير بالنزوية) ؛ وفى ترجمة يوحنا : non est in anima ut aliud vel alterum (= ليست فى النفس كشيء أو آخر)

(٧) فى الأصل : فإذا
(٨) هذه الكلمة غير منقوطة ؛ وفى ترجمة يوحنا نجد أنه يقرأها : يمثل ، معتبرا أن الضمير فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما فى ترجمة جيرارد فنجد يقرأ الكلمة : تمثل أو تمثيل ، ولذلك يقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل العقل فى النفس

التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا^(١) ، [و] اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا هي العقل المستفاد^(٢) للنفس من العقل الأول ، الذي^(٣) هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً^(٤) ؛ فإذا كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل^(٥) ؛ فإذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا بشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل^(٦) ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغيرة^(٧) ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغير ؛ فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ؛ فهي عاقلة ومعقولة . فإذا العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس ، فأما العقل الذي بالفعل أبداً الخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

- (١) هذه الكلمة غير موجودة هنا في أى من الترجمتين ومعناها هنا الصورة المتخيلة .
- (٢) الواو غير موجودة في الأصل ، ولكي زدتها لوجودها في الترجمتين ، وقد يكون للكلام وجه بدونها .
- (٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . ونجد كلاماً عن العقل المستفاد في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى من ١٥٥ مما تقدم .
- (٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل المستفاد — راجع ص ١٥٥ مما تقدم .
- (٥) في الترجمة اللاتينية : لأن ذاته (essentia) له دائماً وموجودة — وهذا مثال من أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .
- (٦) يقابل هذا عبارة حرفة عند جيرارد ؛ أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod est in affectu — أى : بآخر هو بالفعل .
- (٧) عند جيرارد : ما ترجمته العربية : وخارجة إلى الفعل بالفعل الاول ؛ أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الأصل العربي تماماً .
- (٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata أى : لم تتغير بها ، يعنى بالصورة العقلية ؛ وليس هذا هو المعنى الدقيق .

هو ومعقولة^(١) شيئاً^(٢) أحداً^(٣) ؛ [فإذا العقل في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد^(٤) ؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد ؛ وهذا^(٥) في العقل هو باليسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيراً^(٦) ، فإذا العقل إما علة وأول^(٧) لجميع المعقولات والعقول الثواني^(٨) ؛ وإما ثان^(٩) ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن^(١٠) النفس عاقلة بالفعل ؛ والثالث هو الذي بالفعل

- (١) في الأصل : وعاقلة ، ويقابل هذه الكلمة في الترجمتين الكلمة اللاتينية rationatum أو intellectum ، ومعناها معقول ؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب .
- (٢) ، (٣) في الأصل : شيء أحد .
- (٤) ما بين هذين القوسين المضلعين موجود على هامش الأصل العربي مع إشارة إلى مكانه والتصریح بأنه في نسخة أخرى ؛ وهو موجود في كل من الترجمتين اللاتينيتين .
- (٥) فوق كلمة : هذا ، توجد في الأصل العربي الذي بين يدي علامة + ويقابلها في المامش هذه العبارة : « وفي أخرى (يقصد نسخة أخرى ، بلا شك) : والعقل الذي باليسيط أشبه بالنفس » ، ورغم هذه الإضافة فالعقل لا يزال غامضاً . على أننا نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة : ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortiori ea. in sensato plurimum (ومعناها : فالعقل ، الذي هو بسيط ، أشبه بالنفس وأقوى منها في المحسوس كثيراً ؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد هذه العبارة : intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensum (ومعناها : ولكن العقل ، الذي هو في البساطة أشبه بالنفس ، هو بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للمحسوس كثيراً) . ولا شك أن أقرب العبارات لفهم وأجواها لمعنى هي عبارة يوحنا . وهو في ترجمته أدق وأوفى وأقرب إلى الإصطلاح وأحسن فهماً للأصل العربي الذي نقله وأبعد عن حرفة الترجمة ؛ ويجوز أن ترجمته عن أصل عربي أجود ، مما يجعل لبيانته قيمة خاصة . ولعله يريد أن يقول إن اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس بالمحسوس .
- (٦) بعد هذا الكلام نجد في كل من الترجمتين اللاتينيتين ما ترجمته العربية : « فالعقل الأول أداة (علة عند يوحنا) جميع العقول والمعقولات ، لكن العقل الثاني هو بالقوة للنفس » . وبعد هذه العبارة الرائدة تيسر الترجمتان مطابقتين للأصل العربي .
- (٧) يقابل كلتي « علة » و « أول » في ترجمة جيرارد ، الكلمة اللاتينية instrumentum أى الآلة أو الأداة ؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد يقول : إما أول لجسم المعقولات ، وإما ثان . الخ .
- (٨) لا يقابل هذه الكلمة شيء في أى من الترجمتين .
- (٩) في الأصل : ثاني .
- (١٠) فوق كلمة : تكن ، في الأصل العربي علامة + يقابلها في المامش كلمة تصر : أى مالم تتصير النفس عاقلة بالفعل .

رسالة الكندي

في

كية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

مقدمة

هذه رسالة قيّمة من حيث هي تعريف للعرب في عصر الكندي بجملة فلسفة أرسطو وإنتاجه الفلسفي في مختلف الميادين وترتيب ذلك كله على النحو الذي يعين طالب الفلسفة .

وإذا كان ابن سينا قد حمد للفارابي بيانه لأغراض أرسطو في كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، حمداً مذكوراً^(١) ، فإن في رسالة الكندي هذه بياناً لكتب أرسطو على حسب « عدتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل في بعض الأحيان .

وتبين لنا هذه الرسالة مدى معرفة العرب ، أول عهدهم بالفلسفة ، بمؤلفات أرسطو ؛ وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته ، وربما أعان على نقد الرأي الشائع بين الباحثين الأوربيين ، وهو أن العرب في أول الأمر اعتمدوا على كتب منجولة على أرسطو ، ذلك أن الكندي لا يذكر لأرسطو هذه الكتب^(٢) ؛ وهي أخيراً تدل على شأن أرسطو في تفلسف العرب بوجه عام .

(١) انظر مثلاً تنمة صوان الحكمة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ م ٤٢ ؛ طبقات الأطباء ج ٢ م ٣ — ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعم الحمصي ويقال إن الكندي فسره أو أصلح ترجمته (راجع القهرست لابن النديم م ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبجنا عن الكندي للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق — مجلة كلية الآداب ، مجلد (عدد ٢ سنة ١٩٣٣ م ١٢٧) ، فالكندي لا يذكر عنه شيئاً ، ولا نجد بين أعمال الكندي الفلسفية لأند ابن النديم ولا عند ابن أبي أصيبعة مثلاً — وهنا موضوع للبحث ، خصوصاً لأن بعض المؤرخين يذكر أن الكندي ترجم الكثير من كتب الفلسفة ، وأنه كان من حذّاق الترجين . راجع المقدمة .

للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعمالته ، وأظهرته لوجود غيرها منها^(١) ، كالكتابة في الكتاب ؛ فهي له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ؛ فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل^(٢) .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع^(٣) أن الثالث قُنْيَة للنفس ، قد مضى وقت مُبْتَدَأ^(٤) قنيتها ، ولها [أن]^(٥) تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيتها أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعمالته النفس ؛ فإذن الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجوداً فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء [الحكماء الأولين]^(٦) في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبري كاف^(٧) ، فكن به سميذا !

تمت الرسالة والحمد لله^(٨)

(١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجد في غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : et faciat eum esse in alio a se ، ومعناها : وتجعله موجوداً في شيء آخر غيرها .

(٢) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلاً : الظاهر من النفس الذي متى أخرجته كان في غيرك بالفعل .

(٣) هنا خلاف بين الأصل العربي وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث يتلخص الكلام فيهما في أن العقل الثاني [مأخوذ] من الثالث والرابع ، ثم يسر الكلام عن العقلين الآخرين دون خلاف مع الأصل العربي .

(٤) في الأصل : مبتدى .

(٥) هذه الكلمة في هامش الأصل ، بإشارة لموضعها .

(٦) ما بين هذين القوسين موجود في الهامش مع إشارة إلى مكانه ، ويقابل ذلك في ترجمة جيرارد كلمة : القدماء .

(٧) هكذا في الأصل ، ولا شك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .

(٨) نجد في ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب الكندي عن آراء الأولين في العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام الكندي الفيلسوف في العقل [والمقول] . على أن في أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فما بينهما ، فروقا طفيفة ؛ وترجمة يوحنا أكثر اتفاقاً مع النص العربي .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها في إرشاد المتعلم ، ثم تنتقل إلى تقسيم كتب أرسطو تقسيماً أولياً إلى أربعة أنواع : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب موضوعها قد يوجد مواصلاً للمادة في وجوده ، وكتب موضوعها مجرد عن المادة .

ثم يتكلم المؤلف عن كل نوع من هذه الأنواع ، مُحصياً عدد ما فيه من الكتب بحسب ترتيبها ؛ ويذكر بعد ذلك الكتب الخلقية ، مشيراً إلى أن لأرسطو كتباً أخرى ورسائل في أشياء خزئية .

هذه ، عند الكندي ، هي الكتب التي يحتاج المتعلم إلى معرفة ما فيها ، ليكون فيلسوفاً بالمعنى الكامل ؛ ولكن العلم الممهّد لاقتناء الفلسفة هو علم الرياضيات والتمرن فيها ، كشرط أساسي لا بد منه .

يستطرد فيلسوفنا بعد هذا إلى الكلام عن كل علم من علوم الرياضيات . ولما كان أولُ جميع المعلومات هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها الأساسية (الكم والكيف ... الخ) ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية الثابتة ، التي هي علم الجوهر ، لا تتم إلا بمعرفة الجوهر بتوسط الكم والكيف ، وكانت — أخيراً — معرفة الجواهر الثواني (المعاني المعقولة) لا تنيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطعم في الوصول إلى علم الجواهر الأولى ، ولا إلى علم الجواهر الثانية ، ولا إلى شيء مما يطلب من العلوم الإنسانية جملة .

ويستطرد فيلسوفنا ، من موقفه وسط الثقافة الإسلامية ، إلى الكلام عن علوم مغايرة ، من حيث مصدرها ووسائلها ، للعلوم الإنسانية العادية — تلك هي علوم الأنبياء التي تفيض عليهم إلهاماً إلهياً ، من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمانٍ للتعلم . وهذا يدعو الكندي إلى التفرقة المشهورة في تاريخ الفكر والدين بين علوم البشر العادية وعلوم الأنبياء التي تميزهم عن غيرهم والتي يعجز عنها البشر ، لأنها فوق الطبع

والجبهة الإنسانية عادة ؛ وهو يضرب لذلك مثلاً بما أجاب به النبي عليه السلام عن سؤال من سألته في أمر البعث ، قائلاً : « مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » ... إذ أوحى الله إليه : « قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » . . . الآيات إلى قوله : « كُنْ فَيَكُونُ » (آخر سورة ٣٦ يس)

ويفسر فيلسوف العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن في ذلك العهد ؛ والكندي يتعجب من إحكام الأصول التي تتضمنها الآيات ، وهي :

١ — جمع ما تفرق من البدن بالبي أسهل في العادة من إبداعه بعد أن لم يكن ؛ أما عند الله فليس شيء أشقّ شيء أسير ، لأن الله القدرة المطلقة على الإبداع من لا شيء .

٢ — وجود الشيء من تقيضه معروف من المشاهدة ، مثل وجود النار من الشجر الأخضر الذي ليس ناراً ؛ وإذن فالشيء يوجد من تقيضه ، وهذا دليل على أنه يحدث خدوئاً أصلياً عن عدم ، بفعل مكوّن — وإذن فأحياء العظام الأرملة أسير أمراً .

٣ — وجود الشيء الكبير الهائل من تقيضه العدمي حاصل ، وهو السموات والأرض ؛ ففسّر الأجساد أهون .

٤ — التمييز بين الخلق الإلهي وبين فعل الشر من حيث النوع ، نظر الآن المنكرين قد يعتمدون على شبهة ، أساسها أن الزمان لا بد منه للخلق ، خصوصاً خلق ما كان عظيماً . فالآيات التي يذكرها الكندي تبين نوع الخلق الإلهي وأنه ليس في زمان ولا من مادة ، خلافاً لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان للفعل ، وهذا — في رأى الكندي — هو مضمون : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ : « كُنْ ! فَيَكُونُ » ؛ فالله يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد ^(١)

(١) في هذا كله تأكيد لصحة ما يقوله صاعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢) من أن الكندي ألّف كتاباً في التوحيد اسمه « فم (؟) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث العالم كان في غير زمان ، كما هو مذهب أفلاطون .

وهنا نجد الكندي يفتنه لما تضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : « كن » إلى المعدوم ، أغنى الشيء قبل كونه ؟ ويحاول فيلسوف العرب أن يبين جواز ذلك على طريقة العرب في التعبير ، من نحو وصفهم للشيء على سبيل المجاز — بما ليس في الطبع ، وهو هنا يذكر أليانا لأمري القيس في خطاب الليل .

وأخيراً نجد الكندي أن هذه الآيات تضمنت من صفات البيان والإيجاز وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب والوضوح أمام العقول النيرة ما لا يستطيع الفيلسوف المفكر ، بجهد الحيلة وطول الترويض والدؤوب في البحث ، أن يأتي به مجتمعاً في مثل عبارات القرآن القصيرة .

ثم يعود الكندي إلى الكلام في علوم الرياضيات (حساب ، تأليف ، هندسة ، هيئة) منتهياً إلى نتيجة قررها من قبل ، وهي أن تعلم الرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة وأن من عدمها فقد عدم الفلسفة جملة .

وقبل أن يعرض للكلام عن أغراض أرسطو في كتبه واحداً واحداً ، متكلاً عما لبعضها من أجزاء أحياناً ، يتكلم — في عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص في طلب الغاية العلمية — عن أهمية معرفة هدف البحث : لا بد أن يعرف المتعلم الغاية التي يقصدها ، لتجتمع نحوها همته ويتجه إليها فكره ولا يثبط عزمه في سلوكه ، ويجب عليه دائماً أن يقصد سمت الغرض ، لأن من لم يعلم الغاية التي إليها يقصد لم يصل إلى مطلوبه .

يلي هذا ذكر الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن الكتب الطبيعية على تنوعها وعن الكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهي الرسالة .

وهذا نصها :

بسم الله الرحمن الرحيم
وحسبنا الله ونعم المعين
رسالة الكندي

في

كيفية كتب أرسطو ليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه ، ووفقك لدرك الحق واستعمالك لما يوجهه الحق !
سألت — أسعدك الله بمطوابعك ، فصيرها فيما يقرب منه ، ويباعد عن الجهل [به] ^(١) ، ويكسب إنارة الحق ! — أن أنبئك بكتب أرسطو ليس ^(٢) اليوناني الذي ^(٣) تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ، التي ^(٤) لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها ^(٥) وتثبيتها ^(٦) ، عنها ، وأغراضه ^(٧) فيها بالقول المجلل الوجيز .
ولعمري أن فيما سألت من ذلك أعظماً من المعينات على درك الفلسفة ، لما في تبين ذلك من الزيادة في تعشيق ^(٨) الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة تخاليل ^(٩) مساقط الحق واتجاع الحبي من الفعل ^(١٠) ، لما في كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس التي قد مناذكرها ، وحسبها دركها باستطرافها ^(١١) وما ^(١٢) يمد ^(١٣) لها تبين ذلك من الصبر على الدؤوب ^(١٤)

(١) غير موجودة في الأصل . (٢) ، (٣) هكذا الأصل .

(٤) تعود على الكتب (٥) في الأصل : واقتنائها

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — ومعنى تثبيتها ، بحسب الاصطلاح القديم ، هو إثباتها وإقامة الحجة عليها ، وهو ما يسمى التصحيح أيضاً عندهم .

(٧) مطبوعة على يكتب فيها تقدم .

(٨) هكذا في الأصل ، وهي صيغة غير مألوفة ؛ فلهذا : تعشق .

(٩) شام يشم نظر ينظر ؛ والحيلة النظم ، من خال يخيل بخيلة ، وهي أيضاً السحابة ، يخالها الإنسان ما طره لرعدها وبرقها .

(١٠) غير واضحة تماماً في الأصل .

(١١) طرق السكاكين ضرب بالحصى وخلط القطن بالصوف إذا تكهن ؛ واستطرق الرجل بين الصفوف ذهب بينها ، واستطرق الإنسان الشيء اتخذ طريقاً .

(١٢) هكذا في الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر .

(١٣) دال هذه الكلمة كالتاء ومعناها يزيد . (١٤) دأب دأباً ودؤوباً جد وتعب .

في قطع مسافاتهما واستضلاع^(١) تحمل ثقل الموت فيما أقول^(٢) على بلوغ المطلوب منها الذي لا يقاس إلا بقطعها، وسبها^(٣) إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيل جزء من مطلوباتها، وتحصيل من ربح قنيتها، وعون على تناول ما يليه^(٤) من مقصودها، وتسهيل لما بقي من مستوعراته، ومذلق^(٥) للحركة التي هي غرضه. فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك^(٦) وبعض ما هو زائد في تحديد بصر^(٧) عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته المراد لها لا غيرها — فإن كل مُراد إما يراد للخير، فأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — وقدر ما هو كاف في مسألتك، وبالله تومئنا، وعليه بولكناء وهو حسبنا في جميع أمورنا.

فكتب أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استطرافها على الولاء^(٨)، على ترتيبها ونظمها، ليكون بها فيلسوفاً، بعد علم الرياضات^(٩) هي^(١٠) أربعة أنواع من الكتب:

أما أحد الأربعة فالمنطقيات؛
وأما النوع الثاني فالطبيعيات؛
وأما النوع الثالث ففما كان مستغنياً عن الطبيعة، فأما بذاته غير محتاج إلى

- (١) ضلع الرجل ضلعة جاز قويا شديداً الضلاع، فهو ضلع والمضطلع بالأمر هو القوى عليه. ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع، ولكن معناها النهوض بالشيء أو تحمله، وطريقة تعبير الكندي من استعمال الأضافة في معرض الترادف تؤيد ذلك.
- (٢) هكذا العبارة في الأصل ويمكن إصلاحها: أقدر.
- (٣) هكذا في الأصل بدون لا. وكنت قد أضفت كلمة لافي بعض المواضع، (أنظر مثلاً ١٢، ١٣) وتركت الزيادة هنا؛ فلعلها صحيحة أيضاً، خلافاً للمشهور.
- (٤) في الأصل: على ما تناول ما نلت؛ دون تقييد إلا يقتضين فوق الحرف الذي قبل الأخير من الكلمة الأخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر: على تناول ما نلتك ما نلتك.
- (٥) لسان ذليق وذلي أي فصيح، وشكين ذلي أي ساد؛ وذلك في السكين حدده.
- (٦) في الأصل: مسألتك — دون قطع الباء.
- (٧) في الأصل: بصر، وهو خطأ قطعاً، وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة.
- (٨) في الأصل: الولي، وفي اللغة جاء القوم ولأه وعلى ولأه، أي جاءوا لمتتابعين.
- (٩) هكذا في الأصل وقد أبقيتها. (١٠) في الأصل: وهي.

الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلة؛
وأما النوع الرابع ففما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة.
فأما المنطقيات منها فثمانية:

الأول منها المسمى قاطوغورياس^(١)، وهو على المقولات، أغنى الحامل والمحمول؛ والحامل هو ما يُسمى جوهرًا، والمحمول هو ما يسمى عرضاً محمولاً في الجوهر غير معط^(٢) له اسمه ولا حدّه —

إذ المحمول يقال على نوعين: أحدهما يعطى الحامل له اسمه وحده، كالخيل المقول على الإنسان؛ فإن الإنسان يسمى حياً^(٣) ويُحدّ بحده الحى الذي هو جوهر حساس متحرك لغير شيء خارج عنه؛

وكذلك الكيفية المقولة على البياض؛ فإن الكيفية هي التي يلحقها ويقال عليها: هذا البياض شبيه لهذا البياض^(٤)، وهذا البياض ليس بشيء لهذا البياض؛ وهذا الشكل شبيه بهذا الشكل، وهذا الشكل ليس بشيء لهذا الشكل؛ فقد أعطت الكيفية المقولة على أنواع الكيفية أنواعها التي هي مقولة عليها، اسمها وحدّها.

- (١) هكذا في الأصل: وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هي، محافظة على ما يجوز أن يكون هو الصيغة الأولى للاصطلاحات والكلمات العربية: لأن الصيغة الجارية هي: قاطيغورياس. وفي اللغة اليونانية كلمة κατηγορία (تنطق: كاتيجوريّا) بمعنى الاتهام أو التعريف والكشف والتعريف أو الصفة التي يقال عن الشيء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص، وهي من فعل بهذه المعاني. وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حشد كبير. أما السين التي في الكلمة العربية فإنها حرف السين الذي زيد في الكلمة اليونانية بسبب سبق الحرف اليوناني: περὶ لها، وفنائه: في، عن، حول — بحيث يكون المعنى: في المقولة... الخ. على أن كتاب المقولات من منطق أرسطو يسمى أيضاً قاطيغوريّا — كما نجد ذلك في الترجمة القديمة له — حيث نجد العنوان هكذا: «كتاب أرسطو طالس المسمى: قاطيغوريّا، أي: المقولات». والحقيقة أن كلمة κατηγορία (المقولات) تنطق كاتيجوريّا — فالغالب أن الاسم العربي تعريب للجمع اليوناني. راجع صورة مخطوط منطق أرسطو المحفوظ في مكتبة الجامعة.
- (٢) في الأصل: محمول، معطى.
- (٣) في الأصل: حى.
- (٤) في الأصل: عليها شبيه هذا البياض الخ. وقد أصلحنا النص بما يقتضيه التقابل في العبارة.

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعنى اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعطِ البياض حدّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذ أبيض مشتق من بياض .

والمقولاتُ المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو] ^(١) الجوهر ، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نصبة الشيء ^(٢) .

وأما الثانى من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس ^(٣) ، ومعناه : على التفسير ، يعنى تفسير ما يقال فى المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعنى من حامل ومحمول .

(١) ، ما بين القوسين المضلعين زيادة للإيضاح أو للاكمال .

(٢) النصب بضم النون والصاد مما أو فتحهما ما ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها فى معنى الشيء المنسوب القائم أو المرفوع الموضوع أمام الناظر ؛ والنصبة بضم النون وسكون الصاد هى السارية المرفوعة لتكون علامة للطريق . فالنصبة هنا — بفتح النون (وربما أيضا بضمها) مع سكون الصاد — هى الكيفية التى يكون عليها وضع الشيء ، مثل أن يكون الإنسان جالسا أو نائما . وهذا الاصطلاح العربى يقابل كلمة *κεισθαι* اليونانية التى تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسططاليسية . أما جميع المقولات باليونانية فإنها ، على تواليها فى هذا النم ، هى : الجوهر : *οὐσία* ، الكم : *ποσόν* ، الكيف : *ποιόν* ، الإضافة : *πρός τι* ، أين : *ποῦ* ، متى : *ποτέ* ، يفعل (الفعل) : *ποιεῖν* ، يتفعل (الانفعال) : *πάσχειν* ، له (== أن يكون له = الملك) : *ἔχειν* ، الوضع : *κεισθαι* .

(٣) وبال يونانية *περί ἑρμηνείας* (تنطق : بريرهمينياس ، ولكنها تكتب فى العربية على أسماء شتى) = فى (على) التفسير ، وهو كتاب العبارة ، الذى يتكلم عن الأصوات الدالة بوجه عام وعن أنواع الكلمة والعبارة وينظر فى أنواع القضايا والعلاقة بينها . . . الخ .

وأما الثالث من المنطقيات فالمسمى أنولوطيقى ^(١) [الأولى] ^(٢) ومعناه : العكس من الرأس ^(٣) .

وأما الرابع من المنطقيات فالمسمى أنالوطيقى الثانية ، وهى الخصوص باسم أفوذقطيكا ^(٤) ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوبيقا ^(٥) ، ومعناه : المواضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيكا ^(٦) ، ومعناه : المنسوب .

(١) هكذا فى الأصل — على أن كلمة *ἀναλυτική* (صفة مفرد مؤنث — على تقدير *ἡ τέχνη* ، معناها الفن أو الصناعة) معناها : تحليل . وأنا لوطيقى الأولى هى كتاب القياس ، وأنا لوطيقى الثانية هى كتاب البرهان . والكتابان يسميان باسم يدل على التحليل لأن موضوعهما على التوالى هو أجزاء القياس ، أجزاء البرهان .
(٢) زيادة لا بد منها .

(٣) كلمة *ἀνάλυσις* معناها تحليل الشيء إلى أجزائه ، وكتاب أنا لوطيقى الأولى كله فى الواقع تحليل لموضوعاته وتمييز بين الأنواع ، وفيه كلام عن عكس القضايا ، وعن رد أشكال القياس إلى الشكل الأول . أما عبارة : (العكس من الرأس) فهى هكذا واضحة فى الأصل ؛ ولا أظن أنها مغلوطة أو محرفة ، فدل فيما تقدم ما يلقى بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة *ἀποδεικτική* (صفة مفرد مؤنث — وتنطق أبو ديكتيكي) معناها : برهانى أو من شأنه أن يقنع . وربما كان استعمال الكندى لكلمة الإيضاح فى مقابل الكلمة اليونانية . معينا على معرفة الاصطلاح الفلسفى القديم عند العرب .

(٥) كلمة *τοπική* (صفة مفرد مؤنث — وتنطق توبيكي) معناها : مكانى . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن المواضع التى يمكن منها اتخاذ قضايا تصاح أساسا لاستدلالات . وهذا فى الغالب يكون عند الجدل وفى الخطابة للاقتناع أو للدفاع عن وجهين لقضية واحدة دون تورط فى التنازع ومبحث تكون النتائج الأخيرة ظنية . على أن *τὰ τοπικά* (= توبيكا = المكائيات = المواضع الجدلية) هى اسم هذا الكتاب من منطق أرسطو (٦) أصل : وهو

(٧) كلمة *σοφιστής* معناها الأول هو الرجل النافع المتنازع ، ثم معلم الحكمة أو المحكم . ولكن لما انحرف معلمو الحكمة فى عصر سقراط إلى الباطلة فى تعليم الفصاحة والخطابة والجدل السكلاى بقصد الوصول إلى إثبات القضية وقهضاها والدفاع عن كل رأى ، مما أدى إلى هدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المغالط المتخادع الدعى الذى يزعم القدرة على إثبات كل شيء وعلى إبطال كل شيء . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة *σοφιστικός* أى المغالط المتخادع = السوفسطائى . أما كلمة *σοφιστική* (هى سوفستيكي) — على تقدير كلمة *τέχνη* بين أداة التعريف وبين الصفة — فمعناها الصناعة المغالطة ، يعنى السفطة .

في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي ^(١) المتحكم ^(٢) .
وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريا ، ومعناه البلاغى ^(٣) .
وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشعري ^(٤) .
فهذه كمية الثمانية المنطقية .

فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التي باضطرار يحتاج إليها القاصد لعلم الأشياء الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسبعة كتب :

الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعى ^(٥) ، والثاني كتاب السماء ،
الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجو والأرض ، وهو
الموسوم بالعلوى والبقول على النهايات أى التي تتلاطم ^(٦) ؛ والخامس كتابه
المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه
المسمى كتاب الحيوان .

فأما ما قال فيه على الأشياء التي لا تحتاج إلى الأجسام في قوامها وثباتها ،
وقد توجد مع الأجسام ، فهي أربعة : الأول منها كتابه المسمى : كتاب النفس ،
والثاني منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى :
كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .

فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام فككتاب
واحد ، وهو كتابه الموسوم ^(٧) بما بعد الطبيعيات .

(١) في الأصل : السوفسطائيين .

(٢) أن ترجمة الكندي أو من اعتمد عليه الكندي لا تدل هنا على دقة في الترجمة .

(٣) ῥητορικὴ (τέχνη) = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤) ποιητικὴ = الشعرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعى أو سمع الكيان ، وذلك لأنه كتب سمعا عن دروس
أرسطو أو لأن التعلم لا يستطيع أن يفهم ما فيه إلا مستمعا لشرح المعلم .

(٦) هكذا في الأصل لكن بدون نقط ، وإمالة يقصد أكر العناصر التي تحيط
بالأرض متتالية متاسة فيما بينها — كما تجد ذلك في رسائل أخرى للكندي مثل رسالته في
العلقة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) في الأصل : الرسوم .

وبعد هذه جميعا فإنه وضع كتابا ، هى ، وإن كانت من نوع القول على
النفس ، فإنها إنما تظهر بكمال ويتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج
إلى الأجسام بقية ؛ هى ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها ^(١) ، وهى
كتبه في الأخلاق ، أعنى أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة
الإنسانية ، وتتحدد بها ، التي هى غرض الإنسان المستوى الطبع في دنياه
ومُسْكِنَتُهُ ^(٢) صلاح الحال في دار منقلبته التي لا عوض منها ولا تعديل لنفعها
ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس ^(٣) ، وهو المسمى
نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا ^(٤) .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [و] شبيه بمعانى كتابه إلى
نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه ^(٥) .

وله غير هذه الثلاث المقالات ^(٦) كتب كثيرة في كثير من الأشياء الجزئية
ورسائل في أشياء شتى جزئية ^(٧) أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء
علمها بعد علم الرياضات ، أعنى التي حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم
الرياضات ^(٨) التي هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ^(٩) ، ثم استعمل

(١) هذه الجملة كما هى في الأصل — وهى قلقة ، وإن كانت مفهومة .

(٢) غير منقوطة في الأصل .

(٣) إن كلام الكندي يرجع رأى القائل بأن أرسطو كتب الكتاب لابنه على رأى
القائل بأن ابنه هو الذى أظهره ونشره .

(٤) في الأصل : قول — على أن المشهور بين مؤرخى الفلسفة أنه عشر مقالات .

(٥) يقصد بلا شك كتاب « الأخلاق إلى أويديموس وهو سبعم مقالات .

(٦) في الأصل : الثلاث المقالات . ومن العسير أن نعرف على أى شيء تعود هذه العبارة
فالعلماء زائدة أو لعل شيئا قد سقط من النص . على أن من المعلوم أن لأرسطو كتابا ثالثا في

الأخلاق هو المعروف بكتاب « الأخلاق الكبير » ἡθικὰ μεγάλα أو magna moralia

(٧) في الأصل الجزئية دون نقط .

(٨) هكذا في الأصل . (٩) أنظر ما يلي ص ٣٧٧

هذه^(١) دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئا إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله^(٢) فليس بموجود ، إن عدم علم الرياضات ، ألينة .

والرياضات التي أعنى [هى] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذى هو علم هيئة^(٣) الكل^(٤) وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض فى ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع^(٥) ارتفعت المعدودات .

وبين أن [أول] ^(٦) جميع المعلومات عند من بحث^(٧) الأشياء التي قدمنا ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر^(٨) الأولى المفردة اثنان : هما الكم والكيف ، لأن كل شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما] ^(٩) بمثل ولا مثل — التي هى خاصة الكمية ، وإما بشبيه^(١٠) ولا شبيه — التي هى خاصة الكيفية^(١١) .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنتان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ، وإما الموجود مع طينة ؛

(١) يقصد كتب أرسطو التي تقدم إحصاؤها .

(٢) يعنى تحصيل علمها . (٣) فى الأصل : هيئة

(٤) يعنى العالم فى جملة وهو ما يوجد داخل السماء فى رأى أرسطو — ولذلك يسمى السماء وكذلك العالم بالكل ، وهى ترجمة دقيقة عن اليونانية : τὸ πᾶν

(٥) يعنى لو انعدم أو فرضنا عدم وجوده .

(٦) لاشك أن هذه الكلمة سقطت من الناسخ .

(٧) غير منقوطة فى الأصل .

(٨) فى الأصل : الجوهر — ولابد من تصحيحها طبقا للمعنى وللسلام التالى .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل فى العبارة .

(١٠) فى الأصل : شبيه — وقد صححناها تمشيا مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفية فى « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها » ،

ص ١٦٧ مما تقدم .

أما الموجود لا مع طينة فالمضاف ، لأن الأبوة والأبنية^(١) من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة فى وصفهما^(٢) .

فأما الموجود مع طينة فإنه^(٣) تركيب كم مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .

فأما تركيب كم مع جوهر فكأن وأين ، [فإن] ^(٤) فيها قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [وكذلك كأن ومتى] ^(٥) ، فإن فيها قوة زمان مع مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كـفـمـل^(٦) ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكالمفعل ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فلك^(٧) ، فإن فيها قوة جوهر هو المالك وجوهر هو المالك ؛ ووضع^(٨) فإن فيها قوة جوهر على جوهر ، أى موضوع على

(١) فى الأصل : الاسم والاسم . (٢) فى الأصل : وصفها .

(٣) فى الأصل : فإنها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الأشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالى .

(٥) يوجد فى الأصل فى محل ما زدناه بين القوسين المضلعين لإكمال التقابل ، كلمة

واحدة غير منقوطة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لا ترجع أنها نقطة ، وفاء

(أوفاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبقى — على الظن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع

المعنى ؛ لأن بقى تشمل وجود الشيء واستمراره فى الزمان — لكن هذا فيه شيء من

التكلف . على أن هذه القراءة ربما كانت تقتضى منا إصلاحا فى الجملة السابقة . ولكن

عبارة : « فكأن وأين » واضحة تماما وإن كان ينقصها الشكل والنقط . وكان يمكن

إصلاحها هكذا : « فكان » أو « فككان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود

الشيء وتعكبه فى مكان ، ويؤيد هذا رأى الكندي فى أن كون الجسم وتمكنه فى مكان

متلازمان — راجع كتاب فى الفلسفة الأولى ورسالة فى تنهى جرم العالم .

(٦) ويمكن الضبط على نحو آخر مقبول .

(٧) يمكن الضبط على أنها فعل أو مصدر — وكذلك بعض الكلام التالية .

(٨) فى الأصل : لموضع — ولا وجه لها ؛ فلعلها : ووضع ، أو : وكوضع .

موضوع ، ففيها قوة جوهرين ، جوهر على جوهر وضعا .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفى هو الجوهر^(١) ، والكمية ، والكيفية ، والجوهر الأول — أعنى المحسوس — أيضا يحاط بعلم محمولاته الأولى — فإن الحس لا يباشره مباشرة ، بل يباشره بتوسط الكمية والكيفية — ومن عدم علم الكمية [و] الكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر ؛ والعلم الثابت الحقيقى التام من علم الفلسفة [هو] علم الجوهر ؛ والجواهر الثوانى هى التى لا زوال لعلمها ، لثبات معلومها وبعده من التبدل والسيلان^(٢) ، فانما يتطرق إليها بعلم الجوهر الأول .

فاما العلم الحسى فهو علم الجوهر الأول ، فهو لسيلان معلومه سيلاناً غير منقطع ولا نافذ^(٣) إلا بنفاده الذى هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس فى كثرة العدد — فإنه إن كان كل معدود متناهياً^(٤) ، فإن بالإمكان أن يزداد على كل معدود ضعفه ، فهو بالقوة متزدد بلا نهاية فى التزايد . لا فى عدد الأشخاص أو عدد تضاعيف التزايد^(٥) ؛ وما لا نهاية له فلا يحيط به علم ؛ فإن عدم عدم — كما ذكرنا — عدم الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى^(٦) والثوانى فلم يُطمع له فى علم شىء بة من العلوم الإنسانية التى يطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة^(٧) عن مرتبة العلم الإلهى بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية^(٨) ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها^(٩) الله ، جل وتعالى علواً

(١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللفظ .

(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليونانى فى العبارة المشهورة عن هيرقليط (πάντα ρεῖ) أى كل شىء يسيل أو يجرى — بمعنى يتغير — مقابلة حرفية (٣) فى الأصل : تفاد . (٤) فى الأصل : متناهى .

(٥) فى الأصل : التزايد . (٦) فى الأصل : الجوهر الأول .

(٧) هكذا النص فى الأصل — ويبدو أن كلاماً قد سقط ، فيه تصریح بطرفى المقارنة : العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم ترد وضع زيادات ، تاركين ذلك للقارىء ، لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالى .

(٨) فى الأصل سرية .

(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اصلاحها : خصه — ليعود الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقاً مع الكلام التالى .

كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات^(١) والمنطق ولا زمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالته ؛ فإن هذا العلم خاصة للرسل ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد خواجهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير^(٢) ، من علم الجواهر الثوانى الخفية^(٣) وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذى^(٤) ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاتهم فلا بشىء من ذلك ؛ بل بإرادة مرسلها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره — تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عندما معجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجببها ، فتخضع له بالطاعة والافتقاد وتنعقد فسطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية ، التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها يجهد حيلته التى أكتسبته^(٥) علمها ، لطول الدؤوب فى البحث والترويض ، ما يجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبي صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [الله]^(٦) إذ هو بكل شىء عليم لأولية له ولا تقضياً^(٧) ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول^(٨) له ، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « من يحيى العظام ، وهى رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة^(٩) ؛ فأوحى إليه الواحد الحق ، جل ثناؤه : « قُلْ يحييها الذى

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضاً قراءتها : الخفية — بمعنى الحقيقية ، أى فى وجودها .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو يعود على المعنى العام .

(٥) فى الأصل : أكتسبه . (٦) زيادة للاكمال .

(٧) فى الأصل : تقضى . (٨) الضمير هنا يعود على المشركين

(٩) هكذا الأصل — والقراءة اجتهدية .

أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلقٍ عليم — إلى قوله : كن فيكون ^(١) .
فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن
لم تكن ، فممكن ، إذا بطلت ، بعد أن كانت ، وصارت رميا ، أن تكون ^(٢)
أيضا ؟ ! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ^(٣) ومن إبداعه ^(٤) ؛ فأما عند باريهم
فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت ^(٥) ممكن أن تنشئ ما
أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن ، موجود للحس ، فضلا عن العقل ؛ فإن السائل
عن هذه المسئلة الكافر بقدرته الله ، جل وتعالى ، مقرر أنه كان بعد أن لم يكن .
وعظمه لم يكن هو معدوم ^(٦) ، فعظمه كان اضطرارا ؛ [بعد أن] ^(٧) لم تكن ،
فإعادتها ^(٨) وإحيائها كذلك أيضا ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية ؛
فممكن أيضا أن تصير حية ، بعد إذ هي لا حية . ثم بين أن كون الشيء من
نقيضه موجود ، إذ قال ، « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه
توقدون » ؛ فجعل من لا نار نارا ، أو من لا حار حارا ؛ فإذا إن الشيء يكون
من نقيضه — اضطرارا ؛ فإن الحادث ، إن ^(٩) لم يكن يحدث من غير ^(١٠) نقيضه ،
وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض « هو » و « لا هو » . فالشيء
إذن يحدث من ذاته ؛ فذاته إذن ثابتة أبدا ، أبدية [لا] أولية لها ؛ لأنه
إن كان ^(١١) اليابس ليس ^(١٢) من لا نار فهو ^(١٣) إذن من نار ؛ فإن كانت النار من

(١) كل هذه الآيات في آخر سورة ٣٦ (يس) .

(٢) الكون هنا بمعنى الوجود .

(٣) الأيس هو الشيء الموجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد بعد أن لم يكن —

راجع في معنى الأيس ص ١٨٢ مما تقدم .

(٤) في الأصل : ابتداعه — واستعمال كلمة الإبداع أشهر في كل الرسائل الأخرى .

(٥) في الأصل : ابتدعت .

(٦) هكذا في الأصل وهو جائز لغة ومعنى .

(٧) في الأصل : ثم إن (٨) الضمير يعود على العظم

(٩) يمكن في الأصل قراءتها : إذ (١٠) يمكن قراءتها في الأصل : عين

(١١) في الأصل : كانت

(١٢) هكذا الأصل بدون نقط — والمعنى واضح رغم عدم التقابل اللفظي ، لأن النار يابسة

(١٣) في الأصل : فهي — وهو جائز على أن تعود على النار ، بحسب المعنى .

نار ، والنار من نار ، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار ونار من نار ؛
فالنار إذن أبداً موجودة ^(١) ، لم تكن حال ، وهي ليس ^(٢) ؛ فإذا لم تكن نار بعد
أن لم تكن ؛ والنيران موجودة ، بعد أن لم تكن ، ودائرة ^(٣) بعد أن كانت ؛
فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار . وكل كائن من غير ذاته كان ، فكل ما هو
كائن مكوّن من « لا هو » ^(٤) .

ثم قال لتوضيح كون الشيء من نقيضه : « أو ليس الذي خلق السموات
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ » ؛ ثم قال ، لما وجب من ذلك : « بلى !
وهو الخلاق العليم » ؛

ثم قال — لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات ، لما ظنوا من
مدة زمان خلقها — قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج
إلى مدة أطول في عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في
العمل — إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان ، لأنه جعل « هو »
من « لا هو » ؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، فأخرج
أيس من ليس ^(٥) ، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن
يعمل في زمان ؛ لأنه ، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة ، كان ^(٦) فعل من
لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان — ^(٧) : « إنما أمره ،
إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ، فيكون » ، أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته
ما أراد ، جل ثناؤه وتعال أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس ^(٨) مخاطب ؛
فإن هذا في لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، فإنما خاطبوا بعبادتهم

(١) في الأصل : الوجود (٢) يعني معدومة = غير موجودة

(٣) د د : دائرة .

(٤) لا هو = نقيضه ، بحسب ما تقدم منذ قليل — على أنه يمكن اصلاح النص

بكذا : مكوّن من « لا هو » .

(٥) يعني أوجد من العدم .

(٦) غير واضحة في الأصل ويمكن قراءتها : فإن — والذي اخترناه أولى .

(٧) ما يأتي هو مفعول قال في أول الفقرة .

(٨) ليس هنا اسم بمعنى المدوم .

في القول ؛ فإن العرب تستعمل الشيء في الوصف ما^(١) ليس له في الطبع ، كقول امرئ القيس بن حجر الكندي :

فقلت له ، لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً ، وناء بكلكل :
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل^(٢) ! بصبح ، وما الإصباح منك^(٣) بأمثل !
والليل لا يُقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أعجاز ، ولا كلكل ،
ولا نهوض ؛ وإنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميا ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؛ كانت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة^(٤) ، وقصرت عن [مثله] نهايات البشر ، وحُجبت عنه العقول الجزئية^(٥) .

فأما العلم الإنساني الذي حددنا [فهو]^(٦) دون العلم الإلهي ، ولا سبيل إلى إحاطته والأشياء الحقيقية^(٧) الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحسن فقط ، الذي لا يعدمه الحيوان غير الناطق ، وإن سبقوا^(٨) أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات^(٩) ، الأفاويل في الأشياء الواقع عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

(١) في الأصل : بما

(٢) في الأصل : انجل

(٣) في الأصل : فيك — وهو غير المشهور

(٤) في الأصل : المستحيلة ؛ فقد يكون معناها : النغرة أو الطالبة للحيلة . ولكن

صحبتها : التحيلة ، أعني التي تتجه في الحيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيما تقدم — على أني لم أجد الصيغة التي اخترتها ، في القواميس . وأخيراً يجوز أن تكون كلمة المستحيلة تصحيحاً عن كلمة المستعدة .

(٥) في الأصل : الجزئية . (٦) زيادة للاكمال .

(٧) هكذا في الأصل .

(٨) هكذا في الأصل وكلمة : « وإن » يمكن قراءتها فإن .

(٩) يجوز أن يكون قد سقط هنا شيء من النص الأصلي . والنص كله مضطرب ولكن

معناه الاجمالي مفهوم .

غير الناطق ، أعني بالناطق النطق العقلي ، يحكي كلامهم^(١) الإنسان ، عن غير معرفة معاني ما يحكي ؛ لأن^(٢) الباحث عن الكمية صناعتان :

إحداها صناعة العدد ؛ فانها تبحث عن الكمية المفردة ، أعني كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛

فأما العلم الآخر^(٣) منها فعلم التأليف ؛ فانه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، وقرئته إليه ، ومعرفة المؤلف منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها إلى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان :

إحداها^(٤) علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛
والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة^(٥) الكل^(٦) في الشكل والحركة ؛ بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها الكون والفساد ، حتى يُدثرها مبدعها . إن شاء ، دفعة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ، وهذا هو المسمى علم التنجيم^(٧) .

والأول من هذه^(٨) ، في الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ، العدد ؛ فانه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدود ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود المخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات ؛ فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم ؛

والثاني علم المساحة العظيمة^(٩) البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

(١) هكذا النص

(٢) من هنا بداية تعليل الحاجة إلى الرياضيات

(٣) أصل : الأخير

(٤) أصل : أحدها (٥) أصل : هيئة

(٦) الكل يعني العالم أو السماء المحيطة به .

(٧) واضح من كلام الكندي أنه يقصد علم الفلك .

(٨) يقصد علوم الرياضيات أو موضوعاتها (٩) هكذا تبدو الكلمة .

فإن التأليف في الكل ؛ وأظهر ما يكون في الأصوات وتركيب الكل والأنفس الإنسانية ، كما أثبتنا في كتابنا الأعظم في التأليف .

فأما تركيب هذه العلوم فقد أوضحناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما ذكرنا ههنا من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضات ^(١) والتعاليم ، التي هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف ، عدم علم الكمية والكيفية ، وعدم علم الجوهر الذي لا يزول ^(٢) إلا بتوسطهما ؛ ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة .

فقد ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضات على مراتبها التي حددنا ، والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضا ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حددنا أيضا ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق الحمودة ، ثم ما بقي . مما لم نحدد من العلوم ، مركب من الذي حددنا ، فيصح ويتم بعلم ما قدمنا ، بوجود الجايد بكل خير ، وحسن معونته ، جل وتعالى علواً كبيراً ! .

فأذ قدما ما قدمنا من البحث على سلوك سبل العلم على مراتبها ، المؤدى إلى نهاية ^(٣) الإنسان ، فلنقل على أغراض كتب أرسطوطاليس ^(٤) لما في ذلك من العون على فهمها ؛ فإن العالم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يثبط عزمه في السلوك والجديرة عن صمت الغرض ؛ ولا بأس ^(٥) مع لزومه سمته ، من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته والتيقن أن مع كل حركة يزداد من غرضه قرباً ، [أن] يتشعب ^(٦) فكره كثرة الظنون في الزوال

(١) أثبتنا كما في الأصل (٢) هكذا الأصل ولكن المعنى واضح .

(٣) في الأصل : نهايته ولها وجه بعيد — ولعل المقصود هو الكمال العلمي .

(٤) هكذا الأصل وكذلك فيما يلي (٥) يعني : جائز = قد يقع .

(٦) غير منقولة في الأصل . ويجوز أن يكون قد سقط من النص هنا شيء ومعناه الإجمالي مفهوم .

عنها؛ و[من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوب به على سمته لم يخطئ ^(١) إذا دام حركته على ذلك السمته ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها .

فنعول : أما أغراض كتب أرسطوطاليس التي حددنا فالأول منها ، أعنى كتاب قاطيغوريوس ، القول على المقولات المفردة العشر ^(٢) التي حددنا كل واحدة ^(٣) منها برسمها ^(٤) بما يميز كل واحدة ^(٥) منها من غيره وما يعمها ويعم العدة منها وما يخص كل واحدة ^(٦) منها .

أما في أوله ^(٧) فنجد الأشياء التي تتقدمها في الوصف والميئنة ^(٨) منها أن جوهر ^(٩) حامل وجوهر ^(١٠) محمول ، وجوهر ^(١١) حامل شيئاً ليس بجوهرى فيه ؛ بل عرضي ^(١٢) ، وأن عرضاً ^(١٣) حامل ، وعرضاً محمول عليه ، أعنى مقولا عليه ، ليبين أن جواهر [أولى] محسوسة ، و [جواهر] ثواني غير محسوسة مقولة على المحسوسة .

وأما في وسطه فيبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامها وخواصها .
وأما في آخره فعما يلحق هذه العشرة من الأشياء التي هي موجودة أكثر من واحد منها كالتقدم ^(١٤) والحركة والـ « معاً » ^(١٥) .

(١) أصل : يخطئ (٢) أصل : العشرة (٣) أصل : واحد

(٤) أصل : رسمها . (٥) ، (٦) أصل : واحد .

(٧) يرجع القارئ فيما يتعلق بكلام الكندي عن الكتب المنطقية لأرسطو إلى النشرة الجيدة التي أتم الحلقة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٨) غير منقولة في الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر .

(٩) ، (١٠) ، (١١) أصل : جوهر . (١٢) أصل : عرض .

(١٣) لا يراعى النسخ هنا وفيما يلي قواعد النحو ، وقد صححت العبارة دون إشارة .

(١٤) أصل : كل لقدمه — وقد يجوز أن تكون كالفدمة أو نحوها ولكن صححتها بما هو أوضح .

(١٥) أصل : والمعنى . ومن الطريف أن هذا التقسيم الثلاثي عند الكندي لكتب المقولات يقابله تقسيم ثلاثي عند ابن رشد : القسم الأول « بمنزلة الصدر » وهو يشتمل على الأمور التي تجري مجرى « الأصول الموضوعية والحدود » ، وفيه الكلام عن أحوال الموجودات من جهة دلالة الألفاظ عليها : ما هو الجوهر ، وما هو العرض . . . أى الاجناس المشتركة

وأما غرضه في كتابه الثاني المسمى باريامينياس^(١) ، وهو على التفسير ، [ف] القضايا المقدمات للمقاييس العلمية ، أعني الجوامع التي هي أخبار موجبة أو سالبة وما يلحقها .

أما في أوله فيبين عما منه كون القضايا من الاسم والحرف والقول والتصريف^(٢) والخبر من القول ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف كقولنا : « سعيد كاتب » وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف ثالث كزيادة الزمان كقولنا : « سعيد كاتب [الآن] » ، وما يعرض في ذلك ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف وثالث ورابع ، كقولنا : النار هي حارة وجوباً ، وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن الفحص عن أي القضايا أشد تناصباً^(٣) : الموجبه لسالبها أم الموجبة الموجبة المضادة لها .

وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى^(٤) أنالوطيقا ، فالإبانة عن الجوامع المرسله ، أعني ما هي ، وكيف هي ، ولم^(٥) هي ؛ والجامعة المرسله هي قول نضع^(٦) منها أشياء ، يظهر بها شيء آخر لم يكن ظاهراً في ذلك القول ، وليس هو شيئاً خارجاً^(٧) عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعة قضيتان مشتركتان^(٨) في حد واحد يظهر بهما^(٩) نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هي .

في الفصول القاسمة أقسام الموجودات إلى المقولات العشر ؛ والثاني فيه ذكر المقولات العشر وأقسامها وخواصها — وفيه تقسيم الجوهر إلى أول وثان وعن الجوهر على الإطلاق وصفات الجوهر ؛ والثالث يتكلم في الواحق العامة والاعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات من حيث هي مقولات ، وفيه ذكر لأصناف المتقابلات (المضافان ، والمتضادان ، والدم والمسلكة ، والموجبة والسالبة) والفرق بينها ، ثم القول في المتقدم والمتأخر وفي معنى مما ، وفي الحركة ، وفي « له » — راجع تلخيص كتاب المقولات (لارسطو) لابن رشد طبعة بيروت ١٩٣٢ .

(١) معنى باري مينياس هو : في العبارة . (٢) أصل : قول وتصريف

(٣) هكذا الأصل ، والمقصود أشد القضايا تعابلاً . (٤) أصل : المسما .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضاً : ولم هي

(٦) غير منقولة ويمكن قراءتها على أكثر من وجه مع تغيير في بعض الضمائر .

(٧) أصل : خارج (٨) أصل : قضيتين مشتركتين

(٩) أصل : بهما .

شيئاً خارجاً^(١) عنهما ، أعني ليست هي شيئاً^(٢) غير تركيب حدين من حدود تبتك القضيةتين .

والجوامع المرسله تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون حدّها المشترك موضوعاً^(٣) لأحد الطرفين محمولاً على الآخر ، وإما محمولاً على الطرفين جميعاً ، وإما موضوعاً على الطرفين جميعاً ؛ فيكون بهما ثلاثة أنواع من الجوامع : إما أن يجمع صدقاً ظاهراً أبداً ، وهذه هي البرهانية ؛ وإما أن يجمع تصديقاً^(٤) من جوامع مقرون^(٥) بها ، صدقاً كانت أو كذباً ، وهذه [هي] الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذباً أبداً ، وهذه هي السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهي الجامعة المرسله . والغرض فيما قيل على الجامعة المرسله وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم ما بعده ؛ فقال فيه أولاً على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركب الجوامع ، ثم على كم نوع يكون الذي يظهر من صوادقها بذاته ، وما الذي يظهر بحركة ، أعني بعكس أحواله^(٦) ، ثم على تقديم المقدمات ؛ وبعد ذلك انتفاض النوع الباقي والنوع الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمي كتابه هذا أنولوطيقا ، معناد النقص ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه في الكتاب الرابع ، وهو المسمى بأفوديقطيق^(٧) ، أي الإيضاح ، فالقول على الجوامع المنضمة^(٨) ، أعني المعطية برهانها ، ما هي ، وكيف هي ، وكيف استعمالها ، ومن ماذا ينبغي أن تولّف ؛ ثم إن أوائل البرهان لا تحتاج إلى برهان ، إذ هي من الظاهرة الثابتة في العقل والحس .

(٨) أصل : وليس هو شيء خارج (٢) أصل : ليس هي شيء

(٣) من هنا أخطاء كثيرة في الإعراب صححتها دون إشارة

(٤) هكذا النص .

(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُقرّرها .

(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .

(٧) راجع في معاني كل أسماء كتب أرسطو المنطقية ص ٣٦٥ فما بعدها عما تقدم .

(٨) قراءة اجتهدية بسبب سوء كتابة الكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه

وأما غرضه في كتابه الخامس المسمى طوبىقي فالقول على الجوامع الجدلية ومواضع القول الموجب بوجوبه آخر غيره ، والغلط الحادث فيه وبه ، والإبانة عن الأسماء الخمسة التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [و] عن الحد .

وأما غرضه في السادس المسمى سوفسطيقي فالقول على المغالطة في وضع الجوامع ، بلا^(١) صناعة شرائط القضايا المقدمات التي تؤلف منها الجوامع ؛ أما أوله فيقول فيه على كم نوع تكون المغالطة ؛ وأما بعد ذلك فيقول على الاحتراس من قبول تلك الأغاليط بذلك .

وأما غرضه في كتابه السابع المسمى ريطوريقي ، أى البلاغي ، فالقول في أنواع الإقناع الثلاثة ، أعني في الإقناع في الحكومة [و] في المشورة وفي الحد والذم الجامع لهما التقرير^(٢) .

وأما غرضه في كتابه الثامن المسمى بويطيقى ، أى الشعرى^(٣) فالقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان في كل نوع من الشعر ، كالمدح والمرأى والمهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه في كتبه الطبيعية فإن غرضه في الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعي^(٤) الإبانة^(٥) عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولاً ففى العلل والأوائل والبخت^(٦) والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه في كتابه الثانی منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففى هيئة

(١) أصل : بل

(٢) قرط الأديم ديقه بالقرط ، ومنه قرطه مدحه وهو حى بحق أو باطل — والقرط يزین نديعه كما يحسن الفارط أديعه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة الكندي .

(٤) ويسمى السماع الطبيعي أو سمع الكيان — انظر ص ٣٦٨ مما تقدم .

(٥) أصل : فالإبانة .

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة في الأمور الانسانية ، كالذى يحدث لمن يحفر بئرا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مدينا فآخذ منه دينه . أما المصادفة في ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الاتفاق : τὸ αὐτόματον :

الكل^(١) وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم الكل ، وما هو عارض للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أعني الخواص لطبائعها والعوام لكثير منها ، وعلل ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه في كتابه الثالث المسمى بكتاب الكون والفساد فالقول على الكون والفساد المرسل ، أعني الإبانة عن مائة الكون والفساد الكلى .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العلوى^(٢) فالقول في الإبانة عن علل كون فساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ، فيما في الجو وما على الأرض وما في بطن الأرض قولا كلياً وعن الآثار العارضة فيها .

وأما غرضه في كتابه الخامس منها وهو المعدنى^(٣) فالإبانة عن علل كون الأجرام المتكونة في باطن الأرض وكميائاتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة بها ، قولا مستقصى^(٤) في كل واحد منها .

وأما غرضه في الكتاب السادس منها وهو المسمى النباتى^(٥) فالإبانة عن علل كون النبات وكميائاته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولا مستقصى في جواباته .

وأما غرضه في كتابه السابع منها ، وهو المسمى الحيوانى ، فالإبانة عن علل كون الحيوان في طبائعه وخواصه وعوامه وعلل أعضائه والمواضع الخاصة به وحركاته وما يعمه في ذلك ويخصه .

وأما كتبه النفسانية فإن غرضه في كتابه الأول منها ، وهو المسمى بالإبانة عن مائة النفس [وأحوا] لها^(٦) والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه .

(١) الكل هو العالم أو السماء المحيطة به بحسب مذهب أرسطو . وكلمة الكل ترجمة حرفية للكلمة اليونانية τὸ πᾶν ويستعملها أرسطو في المعنيين المتقدمين .

(٢) يسمى أيضا : الآثار العلوية . (٣) يسمى : كتب المعادن .

(٤) أصل : مستقصا ، وكذلك فيما بعد .

(٥) ويسمى : كتاب النبات . (٦) ما بين الفوسين يياض في الأصل .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب الحس والمحسوس ، فالإبانة عن علل الحس والمحسوسات ؛ وما ^(١) شرح من قوله الثاني في كتاب النفس أشد استقصاء .
وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى كتاب النوم واليقظة ، فالإبانة عن النوم ما هو وكيفيته والرؤيا وعللها .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى كتاب طول العمر وقصره ، فالإبانة عن طول العمر وقصره .

وأما غرضه في كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فالإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة ^(٢) مع ذى الطينة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتحد بها ، وتوحيد الله ، جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة الكل الفاعلة والمتممة ^(٣) ، إله الكل ، وسايس الكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى أبنه نيقوماخس ورسمه باسمه ^(٤) نيقوماخس ، في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذلة ^(٥) ؛ وقسم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذا تنفصل ، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هي الفضيلة في كل أوان ، الفضيلة في النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى بولييطيق ^(٦) ، أى المدنى الذى كتبه إلى بعض إخوانه ، فمما مثل ما قال في الأول ، وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية ؛ وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها .

فهذه ، كان الله لك على كل خير معيناً ! أغراضه في كتبه التى حددنا ؛ وقد نر منافع ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقك لكل خير وتحصينك من كل ضرر .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل : ما — وقد زدت الواو (٢) في الأصل : الموجودة .

(٣) يعنى الفائية . (٤) أصل : بسمه .

(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

(٦) هو كتاب السياسة .

تعليقات واستدراكات

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
٢	١٦	إنه	٤٦	٣٤	شرح العيون
٣	٩	هـامش انقلابه	٤٦	٤	هـامش لذى
٥	٢٣	نلتينو	٤٦	٥	اجتهادية
٥	٢	هـامش أنظر ما تقدم	٤٦	٦	ذات
٨	٨	نبغ	٤٧	٢	هـامش واضحة
١٠	٦	هـامش الصابئة	٤٨	١٥	الفاصلة بعد كلمة ثابتة
١٢	٧	فيذكر مرة	٥٠	١٩	وليس ينبغي بخس
١٥	٢٠	تلك الوصايا	٥١	٦	الحقيقية
١٧	٢٠	اللفظ	٥١	١٢	الفاصلة بعد كلمة منهم
١٧	٢	هـامش ويجوز أن تكون الكلمة	٥١	١٥	المسئلة لنا سبل
		تحريفا عن كتب	٥٣	٢٠	ما أذاه
١٩	١	هـامش ص ١٦٣ من الرسائل	٥٤	٢	الجرم
٢١	٢٦	بويه	٦٤	٢	موضع القوس في أول
٢٥، ٢٤	٢	هـامش ص ١٠٣ - ١٠٤، ١٠٥	٦٤	٢٥	النص اليونانى
		١٢٤ من الرسائل	٦٤	٢٨	قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة
٢٧	١٤	أقصد السبيل	٦٤	٢٨	كلمة بالآن بين قوسين
٢٨	٩	حال الجسم			صغيرين
٣٠	٩	ورقة هـ	٦٥	١	الفاصل الثانى بدون نقطة
٣١	١٨	في جملته	٦٧	٤	هـامش علة فعالة
٣١	٥	هـامش هذه الصفحات من الرسائل	٧٤	١٣	أو مقتضيا
٤٣	٧	هـامش سجود	١٠/٨٠	١٣	أن مظاهر الحياة
٤٣	١٣	د الجواهر	٨٥	١٢	العالم
٤٣	١٤	د يوجد بعض معناها	٩٩	١٩	هـامش ὑποκειμενον
٤٤	٢	كلمة	١٧٠	١٠	طبيعتها
٤٤	١٠	ومن حيث العمل العمل بالحق	١٧٥	١١	وبعضها
٤٩	١١	أيضا : القسم العقلى	١٧٧	٨	رقم هـ بعد كلمة بندي

رسائل الكندي لفلسفته

تحقيق ونشر

محمد عبد الهادي أبو زيد

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول

الجزء الثاني

مكتبة الطباعة والنشر
دار الفكر العربي

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
١٧٧	١٠	تحذف النقطة التي في آخر السطر	٢٨٤	١٣	بل هي تدركها
			٢٩١	١٥	divinatinge
			٢٩٣	٥	transgressio est
١٧٩	١٤	هيئة بدن الإنسان	٢٩٣	٩	Scientia
٢٠٧	١٩	يمكن أيضا قراءة : آثارها الحقيقية	٢٩٧	٢	quam sui sensati
			٣٠٠	١١	omnino
٢٢٥		يمكن تغيير الترقيم الذي اخترناه والقراءة مع	٣٠٧	٨	claudat
٢٢٦		حذف بعض ما أضفناه	٣٠٩	١٦	vivi et
			٣١٣	٤	بالقوة
٢٢٦	١٠	والكون النفساني	٣٢٣	٢٠	مفارقا
٢٣١	١٣	من قبيل	٣٢٤	٩ هـ	ص ٣٢٦
٢٣٤	١٧	بتسخينها	٣٢٥	٩ د	ἐξωθεν
٢٤٠	٨	يؤثر	٣٢٩	٢ د	العقل المستفاد
٢٤٤	١٧	يقول	٣٣١	١٠	نص الاسكندر
٢٤٤	٧ هـ	الاعجمين .	٣٣٢	١٥	مثل
٢٤٧	٧	من فعل مابه	٣٣٢	١٩	العملي
٢٥٨	١٥	إنما	٣٥٤	١٤	أو يتناول
٢٦٢	٧	قول خبري	٣٥٤	٨١٨	in corpore
٢٦٣	٥	وكان الجوهر ما هو بذاته	٣٥٥	٥ هـ	aliud
٢٧٩	٣	عشر ج بنفسه - وهذا	٣٥٧	٨١٠	fortior
		تصحیح بمعونة النشرة	٣٦١	١٧	فعل البشر
		الايطالية وترجمتها	٣٦٣	١٥	باستطرافها
		راجع ص ١٧/٨٠	٣٦٨	٤ هـ	ποιητική
		من التصدير . وهذا	٣٦٩	٩ هـ	μεγαλο
		يسقط الشرح .	٣٧٢	٢ د	ῥαι
٢٧٩	٤ هـ	هك من الطعام وهك فيه			
٢٨٠	٤، ٣	تعرف بفضلته وتجله الخ			

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وأصحابه ومن
والاه إلى يوم الدين ، وبعد :

فإني ليسرني أن أنجز للقراء ما وعدت به ، من إصدار الجزء الثاني من رسائل
أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، بعد أن حالت دون المبادرة إلى نشره ظروف
الحل والترحال . وأرجو أن يجدوا فيه بعض ما يتوقون إليه من معرفة آراء فيلسوف العرب .
ولا بد لي من أن أعيد هنا بعض ما قلته في مقدمتي للجزء الأول ، من أني أنشر معظم
هذه الرسائل مستنداً إلى صورة شمسية من نفس الخطوط الذي استندت إليه من قبل ، وهو
مخطوط وحيد مشحون بالأخطاء ، قل أن يكون منقوطة ، مما استدعى طول الصبر وطول
الوقوف عند الأجزاء التي لم توضحها الصورة الشمسية ، كما اقتضى مقارنة ما يقوله الكندي
في موضع بما يقوله في موضع آخر ومراجعة كتب اللغاة في كثير من الأحيان . ونظراً لأن
الضبط لبعض الكلمات يحتمل أكثر من وجه ، فإني تجنبت الإسراف فيه خشية أن يظن
أحد أنه الضبط الوحيد الممكن . ولما كانت الأخطاء اللغوية لا تحصى ، فقد صحت
بعضها دون التنبيه على ذلك .

ونظراً لقرب مأخذ بعض الرسائل أو إيجازها ومعالجتها موضوعات من العلم الطبيعي
تعتمد على معارف لا يكاد يجيدها مثقف ، فإني لم أقدم لها بمقدمات تحليلية ، مكتفياً بالأساس
الموجود عند القارئ والمساعد له على تتبع ما فيها وعلى فهمه دون مشقة — وإنما كتبت
المقدمات للرسائل الفلسفية الخالصة من قبل ، لأن هذه الأخيرة هي التي كانت تحتاج إلى
مقدمات لا يستغنى عنها المتخصص اللبيب فضلاً عن المثقف .

هذا وقد أضفت إلى الرسائل التي يشملها المخطوط الأساسي الذي أنشر عنه رسائل
أخرى اطلعت عليها بين المخطوطات في بعض دور الكتب الأوروبية ، كما أضفت

بعض الرسائل منقولة عن الأصل اللاتيني إكلالاً للنفع .

وإني لأسأل الله أن يسدّ دنى لأصابة الحق ، وأن يريني الأشياء كما هي ، وأن يحصل قصدى فيما أسعى إليه من نشر علم خالصاً لوجهه ، محققاً لكمال مرضاته ، عائداً بالنفع على القارئ ، والله وحده حسبي ، وهو وليّ كل توفيق .

محمد عبد الرهادى أبو ريرة

أستاذ مساعد بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول — القاهرة

القاهرة في ٢٠ شعبان ١٣٧٢
٤ مايو ١٩٥٣

رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة

توجد هذه الرسالة بين رسائل الكندى الباقية فى ترجمتها اللاتينية ، ولا نعرف ، حتى الآن ، أن لها صورة عربية . ولما كنا نسعى منذ سنين إلى أن نضع بين أيدي أصحاب الاهتمام بالفلسفة الإسلامية جملة آثار «فيلسوف العرب» ، فقد آثرنا ألا نقصر على محافظته الأيام فى العربية من ثمرات عقل هذا الفيلسوف ، فنقلنا هذه الرسالة عن اللاتينية إلى العربية ، لتكون فى متناول الناطقين بالضاد ، بعد أن كانت فى متناول العلماء والقراء الأوروبين منذ قرون طويلة ، لأن لها نسخاً فى أكثر من واحدة من دور الكتب الأوروبية .

هذه الرسالة ظلت معروفة للغرب منذ أوائل العصور الوسطى ، وفى صورها الخطية ، إلى أن نشرها مع غيرها من رسائل الكندى ا . ناجى Albino Nagy^(١) فى أواخر القرن الماضى . وبدل على صحة نسبتها للكندى وجودها منسوبة إليه ضمن الفهارس القديمة التى قيدت فيها مخطوطات دور الكتب فى الغرب ، وليس هذا فحسب ، بل يذكرها للكندى بعض المؤلفين الإسلاميين^(٢) ، هذا إلى أن ما يقوله الكندى فيها يتفق مع ما نجده فى رسائله الأخرى . وإذا كانت تنقصها الديباجة والخاتمة المؤلفين فى رسائل الكندى الأخرى ، فإن هذا طبيعى ، لأن المترجمين إلى اللاتينية لم يحتفظوا فى بعض الأحيان بالمقدمات المميزة لكتب المسلمين .

وقد التزمنا فى نقلها إلى العربية أن نتمسك بالترجمة الحرفية قدر الطاقة ، دون إغفال طريقة تعبير الكندى ، كما نعرفها من رسائله الموجودة لدينا فى اللغة العربية من جهة ،

(١) ضمن مجموعة : Beiträge Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band

II. Heft V. Münster 1897.

وذلك بعنوان : Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb Ben Ishāq Al-Kindī.

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ ،

ولكن دون مجاوزة الحد في تكلف طريقتيه في التعبير من جهة أخرى . ولهذا فربما استطاع من قد يخطر له أن يطابق ترجمتنا على الأصل اللاتيني أن يؤثر من العبارات والمصطلحات غير ما آثرنا ، وذلك لما في العبارة والمصطلحات العربية من ثروة واسعة ومن إمكان في التنوع لا يكاد يقف عند حد . وكنا نستطيع الإشارة عند كل عبارة أو اصطلاح إلى ما يقابل ما اخترناه في رسائل الكندي العربية ، لولا أنها في متناول القراء منذ أن نشرنا الكثير منها ، وأن قصدنا الأول هو أن نقدم للقراء فلسفة الكندي في جملتها بالعربية ، إن كانت لها أصول عربية ، وبحسب معانيها إن كانت قد حفظتها الأيام منقولة إلى لغة أخرى . ونحن نعرف الآن للكندي رسائل أخرى في اللغة اللاتينية سننقلها إلى العربية ، وننشرها بعون الله ، إلى أن تجود الأيام ببقية رسائله في أصلها العربي .

وقد رأينا تعمياً للفائدة أن ننشر متن النص اللاتيني الذي نشره A. Nagy ، ليكون في متناول من يشاء من المتخصصين الذين قد يحبون تحقيق النص ، أو في متناول من يريد معرفة الاصطلاحات اللاتينية المقابلة للعربية .

وقد أشار ناجي في مقدمته^(١) لرسائل الكندي اللاتينية إلى نقط مشتركة بين ما جاء في هذه الرسالة التي نحن بصددتها وبين مواضع من كتب أرسطو ؛ وليس هذا عجيباً ، لأن الكندي يأخذ بكثير من آراء أرسطو الطبيعية^(٢) ؛ كما أشار ناجي إلى الشبه بين محتوى الرسالة وبين مواضع من رسائل إخوان الصفا ؛ وهذا أيضاً طبيعي بحكم سبق الكندي على هؤلاء الإخوان في الزمان . ولو شاء الباحث أن يجد شهما بين الكندي فيما يقوله وبين الفلاسفة الإسلاميين بعده لاستطاع ذلك من غير مشقة . ولذلك فلا ضرورة تدعونا إلى التكرار لما لاحظناه ناجي ، ونكتفي بأن نضع الرسالة في ترجمتها العربية بين أيدي القراء ،

(١) من XXV—XXVIII و 68 - 73. Anmerkungen, S.

(٢) راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٥٨ فما بعدها و ص ٨٠ (١٣) فما بعدها .

وأن نجعلها في أول الجزء الثاني من رسائل الكندي الطبيعية ، لأن موضوعها طبيعي عام ؛ وذلك بعد أن جمعنا في الجزء الأول من رسائل « فيلسوف العرب » الرسائل ذات الصبغة الفلسفية بالمعنى الخاص .

وفي النص اللاتيني شروح موضوعية بين قوسين مضعلين ، لا يمكن معرفة ما إذا كانت في الأصل العربي المفقود أم هي للمترجم اللاتيني . وقد احتفظنا بها على حالها في ترجمتنا ، وزدنا بين قوسين مضعلين ما رأينا أنه يكمل المعنى أو يبين على الفهم ؛ وقد أشرنا إلى ما زدناه .

وفي الرسالة شيء من الاضطراب لا نعرف هل يرجع إلى الكندي أم إلى المترجم اللاتيني . وتدل المقارنة بين هذه الرسالة وبين ما لدينا من رسائل أخرى للكندي على أنها من أولى محاولاته في التأليف .

ومهما يكن من شيء فإن ترجمتنا لها تضعها أمام القارئ كما هي ، من حيث الفكرة والعبارة . ولا يستطيع المترجم غير ذلك .

ولا يفوتنا — إذ نقدم هذه الرسالة — أن نتوجه بالشكر إلى زميلين فاضلين بكلية الآداب بجامعة فؤاد ، هما الأستاذان Dr. H. Von den Steinen و G. Crawford من قسم الدراسات القديمة ، لما تفضلا به من مساعدة في حل عقد بعض المواضع في الأصل اللاتيني .

Libre de quinque essentiis

Sapiens Aristoteles ubi dialecticam incepit dixit quod scientia cuiusque rei, quae inquiritur, cadit [vel continetur] sub philosophia, quae est omnis rei scientia.

Oportet ergo in primis ut philosophiam apud illam scientiam dividamus, et consideremus sub qua ipsius partium contineatur res.

Philosophia igitur dividitur in scientiam et operationem [id est theoreticam et practicam]. et illud iterum ideo quoniam anima dividitur in duas partes, quae sunt cogitatio vel ratio et sensus, quemadmodum ostendimus in libro categoriarum.

Quia igitur philosophia non est nisi ordo animae, conveniens est ei ut dividatur in duas partes, sicut anima in duas partes dividitur, sicut enim anima dividitur in cogitationem [vel rationem] et sensum, et similiter dividitur philosophia in scientiam et operationem, ut scientia videatur pars cogitativa et operatio pars sensibilis.

Et pars quidem animae cogitativa dividitur in cogitationem quae est divinorum et in cogitationem quae est artificialium.

Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle

كتاب الجواهر الخمسة

قال الحكمي أرسطوطاليس في أول الجدل^(١) : إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع [أو ينطوي] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء .

ولذلك كان أول ما ينبغي أن نقسم الفلسفة من حيث كونها^(٢) ذلك العلم ، وأن ننظر تحت أي قسم منها ينطوي الشيء .

فالفلسفة تنقسم إلى علم وعمل ، [أعني إلى نظرية وعملية] ؛ وذلك أيضا لأن النفس تنقسم إلى قسمين^(٣) هما : الفكر أو العقل والحس ، كما بينا في كتاب المقولات^(٤) .

فإذ كانت الفلسفة ليست سوى نظم النفس ، فإنه يحسن لها أن تنقسم إلى قسمين ، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر [أو عقل] وحس ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل ، بحيث يكون^(٥) العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي .

والجزء العقلي من النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة^(٦) ؛ وذلك لأن من الأشياء ما لا يفارق^(٧) الهيولى ، [أعني أنها ليست سوى الهيولى] ؛ ومنها

(١) في الأصل اللاتيني : ubi dialecticam incepit = عندما أو حيث ابتدأ الجدل . وقد تصرفنا في الترجمة على نحو يحمل العبارة أقرب إلى المؤلف . ويمكن أن نقول : في أول المواضع الجدلية ، أو في أول كتاب الجدل ، مع شيء من التحفظ ، ذلك لأن ما يقتبسه الكندي ليس موجوداً بنصه في أول كتاب الجدل من منطق أرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناه في أثناء الكتاب — راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو ، طبعة القاهرة ، ١٩٤٩ م ٤٨٩ — ٤٩٠ ، ٦٤٥ . وفيما يتعلق برأي أرسطو في الفلسفة وأقسامها — راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٤٤ — ٤٥ . انظر الاستدراكات .
(٢) في الأصل اللاتيني : apud illam scientiam = بالنسبة لتلك العلم .

(٣) راجع فيما يتعلق بأقسام النفس وأعمالها — الجزء الأول من رسائل الكندي ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ٧٧ — ١٧٩ ، ٢٧٢ فا بعدها ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، ص ٢٩٢ فا بعدها ، ص ٣٥٣ فا بعدها .
(٤) يذكر بين كتب الكندي كتاب في المقولات المشتر — ابن التديم ص ٢٥٦ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٠ ، القفطي ص ٢٤٢ .

(٥) في الأصل اللاتيني : videatur = يُعتَبر ، يبدو أن ، يظهر أن ، نرى أن .
(٦) في الأصل اللاتيني : artificialium = الصناعية ، المصنوعات ، وللصود هو الأشياء الحادثة المخلوقة .

(٧) في الأصل اللاتيني : non differunt = لا تتميز من ، لا تختلف عن ، لا تباين — وقد اخترت : لا تفارق .

[scilicet non sunt nisi hyle], et aliae sunt quarum constitutio est per hyle [scilicet quae sunt per ea quae sunt ex hyle] et sunt separatae et non coniunctae [scilicet cum hyle], et aliae sunt quibus non est continuitas cum hyle penitus.

Res vero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia sive corporea.

Et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt divina, *sicut* theologica.

Et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima [vel ea quibus cum hyle non est continuitas]. et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad divina

Deus enim summus destinavit [vel ordinavit] ea et posuit media inter spissum [vel crossum], in quo non est subtile penitus, et inter subtile, in quo spissum omnino non existit.

أخرى قائمة^(١) بالهيولى ، [أعنى التى هى موجودة بالتى هى من الهيولى] ، وتكون مفارقة وغير متصلة ، [أعنى بالهيولى^(٢)] ؛ ومنها أخرى لا اتصال لها بالهيولى بته^(٣) .

لكن الأشياء التى لا تفارق الهيولى بته^(٤) هى الجوهريات^(٥) أو الجسمانيات ؛ والأشياء التى لا اتصال^(٥) لها بالهيولى بته^(٥) هى الإلهية ، مثل الأمور الربانية ؛ والأشياء التى ليست متصلة بالهيولى ، هى كالنفس [أو تلك الأشياء التى لا اتصال لها بالهيولى]^(٦) . وهى نفسها ليست مركبة إلا من المصنوعات ، التى هى موجودة من الجوهريات إلى [الأشياء]^(٧) الإلهية ؛ لأن الله تعالى قد قدرها [أورتبها] ووضعها بين الكثيف [أو الغليظ] الذى ليس فيه [شئ^(٨)] لطيف بته^(٨) وبين اللطيف الذى ليس فيه [شئ^(٩)] كثيف بته^(٩) ، وذلك

(١) فى الأصل اللاتينى : quarum constitutio = التى قوامها ، وقد عدلت عن هذه الترجمة الحرفية تجنباً للبس .

(٢) هكذا الأصل اللاتينى ، ولعل المقصود هو الأشياء التى تلبس بالمادة وتتصل بها ، ولكن يمكن أن تنفصل عنها فى الوجود ، وفى الذهن ، كالنفس وكالمعاني الرياضية — فإذن الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٤٦ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣) راجع فيما يتعلق بتقسيم الموجودات من حيث صلتها بالمادة أو مفارقتها لها ص ٤٥ — ٤٧ من الجزء الأول من هذه الرسائل .

(٤) الجوهريات هنا فى رأى الكندي بمعنى اللاديات أو الجسمانيات ، وكذلك فيما يلى من كلامه .
(٥) ويمكن أن نقول ، جريا على طريقة الكندي فى التعبير : لا مواصلة أو لاصلة لها بالهيولى ، راجع الجزء الأول من رسائله ص ٣٦٥ ، ٣٨٤ .

(٦) ربما يكون قد سقط من المخطوط اللاتينى الأصل نية ، أعنى المخطوط الذى اعتمد عليه ناشر هذه الرسالة فى ترجمتها اللاتينية ، وذلك لأن هذا النوع الثالث من الموجودات يلبس بالمادة ويتصل بها ، لكنه لا يتجدد بها ، ويمكن أن يفصل منها فى وجوده أو فى الذهن . والمعروف أن فلاسفة الإسلام يقسمون الموجودات إلى مادية محسوسة ، وإلى ملاية للعادة فى وجودها لا فى الذهن ، وإلى مجردة عن المادة بالكلية — راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٤٤ — ٤٧ فيما يتعلق بالكندي .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨ ، ٩) زيادة للإيضاح .

et hoc ideo ut sit semita et via ex scientia substantiarum ad scientiam divinorum. quod si illud non esset, non apprehenderetur ex spisso [vel crosso] subtile.

Operatio [id est practica] dividitur etiam. nos tamen rememorabimus hic quod melius est in hac nostra inquisitione secundum scientiam rerum et non secundum operationem ipsarum. nobis igitur necessarium est ut illas partes in quas dividitur philosophia contemplemus et inde inveniemos hanc nostram inquisitionem.

Et hoc est ut dicamus quod rerum aliae sunt quae sunt in omnibus substantiis, aliae quae non sunt in omnibus substantiis. et istae quidem quae non sunt in omnibus substantiis sunt omnia caelestia, quae sunt ex stellis et orbe, et his similia. et eorum quae sunt in omnibus substantiis sunt quae sunt in generatione et corruptione et eorum quae sunt in terra et eorum quae sunt super terram et eorum quae sunt supra terram.

Quae autem sunt in terra sunt sicut minerae, et quae sunt super terram sunt sicut animalia et his similia, et quae sunt supra terram sunt sicut pluviae et nebulae et corruscationes et tonitrua et reliqua accidentia, quae sunt in aëre.

لكي تكون سبلا وتحجة من علم الجواهر^(١) إلى علم [الأشياء]^(٢) الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عُلِمَ اللطيف من [اعتبار]^(٣) الكثيف [أو الغليظ]^(٤) .

والعمل أيضا [أى العَمَل] منقسم . ولكن نقول^(٥) هنا إن الأفضل في بحثنا هذا هو [أن يكون كلامنا]^(٦) بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها . ولذلك وجب علينا أن ننظر في هذين القسمين اللذين إليهما تنقسم الفلسفة ، وبذلك نجد^(٧) بحثنا هذا .

وذلك بأن نقول إن من الأشياء ما يكون في كل الجواهر ، ومنها ما لا يكون في كل الجواهر . فبتلك التي لا تكون في كل الجواهر هي علوية كلها^(٨) ، التي هي من قبيل الكواكب والفلك وما أشبهها . والتي تكون منها في كل الجواهر هي التي تكون في كون وفساد ؛ ومنها التي تكون في الأرض ، ومنها التي تكون على الأرض ، ومنها التي تكون فوق الأرض . فالأشياء التي تكون في الأرض هي كالمعادن ، والتي تكون على الأرض هي كالحیوان وما أشبهه ، والتي تكون فوق الأرض هي كالأمطار والضباب^(٩) والبروق^(١٠) والرعود^(١١) وبقية الموارض^(١٢) التي في الجو^(١٣) .

(١) المقصود الجواهر المادية .

(٢ ، ٣) زيادة للإيضاح .

(٤) الكثيف واللطيف يدلان هنا على الجسماني والروحاني أو على المادى واللامادى ، على الولاء .

(٥) في الأصل اللاتيني : rememorabimus = سنذكر ، سنقول ، سنقین .

(٦) زيادة للإيضاح .

(٧) في الأصل اللاتيني : inveniemos = نجد ، ومعنى هذه الكلمة بحسب اصطلاح الكندي :

ندرك ، نعلم .

(٨) في الأصل : sunt omnia caelestia : هي كلها علوية (سماوية) ، هي كل العلويات .

(٩) في الأصل : nebulae = ضباب (جمع) ، ومعناها أيضاً السحب .

(١٠) في الأصل : curruscationes — وتدل على البروق والصواعق .

(١١) في الأصل : tonitrua = الرعود . وللكندي « رسالة في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق

والزهرير » وهي منشورة في هذا الجزء .

(١٢) في الأصل : accidentia = الموارض : الأحداث .

(١٣) للكندي رسالة في علة الضباب وأخرى في سبب قلة المطر في بعض الأماكن .

أما الأشياء التي تكون في كل الجواهر خمسة : أحدها هو الهيولى ، والثاني هو الصورة ، والثالث هو المكان ، والرابع هو الحركة ، والخامس هو الزمان .

ففي كل شيء فيه جوهر^(١) توجد هيولى يكون منها ، وصورة يُرى بها ويتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر ، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته^(٢) ؛ وذلك لأنه لا جسم يتبها له أن يكون موجوداً إلا في مكان وفي نهايات^(٣) . وفيه أيضاً حركة يوجد بها كونه^(٤) ، وهذا له ذاتي^(٥) في المكان والزمان ، لأن الزمان عدد الحركة . فإذا بينا أن كل جسم فيه حركة ، وأن كل حركة من مكان إلى مكان ، فبين أن فيه زماناً .

لكن لا بد أن نبين دلائل هذه الجواهر الخمسة من المصنوعات ، لأن المصنوعات هي دلائل في الجواهر [أو كالجواهر] ، بحيث يمكن لنا أن نقول إن تلك الجواهر الخمسة موجودة في السفينة .

فالهيولى التي هي واحدة منها هي الألواح التي صنعت منها السفينة ، والصورة هي الأركان والزوايا^(٦) التي فيها والتي تتميز بها من السلم والباب وبقية الأشياء ، وهي أيضاً في مكان ، ولها حركة في مكان ، وهي متحركة أيضاً في زمان . وكما أن هذه الجواهر هي

(١) هكذا الأصل اللاتيني ، والنصود كل شيء مادي ، والسكندى يستعمل الجوهر في هذه الرسالة بمعنى الجوهر المادي أي الموجود المادي . وهو في كتابه في الفلسفة الأولى (ص ١٥٠ من الجزء الأول) يسمى الجسم جوهرأ - فارن ص ١٢٠ من الجزء الأول ، حيث يعتبر الجوهر جنساً للجرم .

(٢) في الأصل اللاتيني : in omni termino = في كل نهاية ، وقد آثرنا الترجمة متمشين مع طريقة السكندى .

(٣) في الأصل اللاتيني : in termino = في نهاية .

(٤) « » اللاتيني : quo ipsius constitutio existit = بها يكون (= يوجد) قوامه ، وهذه الترجمة أيضاً ممكنة ، ويمكن غيرها . لكني آثرت أن أختر ما يتفق مع ما يقوله السكندى كثيراً من أن الكون بمعنى حدوث الجسم المادي حركة .

(٥) في الأصل : essentia = ذات ، ماهية .

(٦) « » anguli : وقد ترجمتها بمعنيها : أركان ، زوايا ، ويمكن بحسب أسلوب السكندى أن نقول : الأطراف (النهايات) والزوايا .

Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque. quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus et quarta est motus, et quinta est tempus.

In omni enim re, in qua est substantia, est hyle, ex qua ipsa est, et forma, qua videtur et qua distinguitur ab aliis rebus visione, et locus, in quo ipsa existit in omni termino. et illud ideo quoniam nullum corpus dirigitur ut sit nisi in loco et in termino. et in ipsa etiam est motus, quo ipsius constitutio existit, et hoc est ei essentia in loco et tempore. tempus enim est numerus motus, propterea ergo quod ostendimus quod omne corpus in quo est motus et cui [us] motus est de loco ad locum, tunc iam manifestum est quod in ipso est tempus.

Nobis vero necessarium est ut propalemus signa harum quinque substantiarum ex artificialibus. artificialia enim sunt signa in substantiis [vel sicut substantiae] ut, puta, dicamus quod in navi sunt istae quinque substantiae.

Hyle namque, quae ex eis est, sunt ligna ex quibus fabricata est ipsa, forma est sicut anguli qui sunt in ea, quibus ipsa distinguitur a gradu et porta et reliquis rebus. et ipsa etiam est in loco et habet motum in loco et movetur etiam in tempore. et quemadmodum istae substantiae propriae sunt [vel

conveniunt] navi, similiter sunt propriae reliquis substantiis, quae sentiuntur. et propter eas oportet ut hunc librum scribamus.

In primis itaque oportet nos scire quod principia, ex quibus est omnis res, sunt duo istorum quinque. et sunt hyle et forma.

Quare necessarium est nobis ut incipiamus exponere haec duo ante alia tria et illud ideo quoniam oportet ut omnis res expositione indigens sciatur per expositionem principiorum, ex quibus est res, non quatuor species tantum, quae sunt de principiis compositorum, sed omnis res, quae est ex materia et forma, ex quibus sunt ista quatuor : calidum, frigidum, humidum et siccum, quae sunt principia animalium et arborum et omnis rei in generatione et corruptione.

Hyle autem et forma sunt principia horum quatuor principiorum et sunt principiorum principia. ipsae tamen sunt singulares [vel simplices], ante quas non est aliquid. quatuor enim sunt corpora, haec vero duo non sunt corpora, sed corpora componunt. et quod non est corpus non est compositum, sed composita sunt ex compositis, et quod non est compositum non est ex composito. quatuor vero sunt ex aliquo, duo vero non sunt ex aliquo.

Hinc ergo convenit nobis ut de eis loqui incipiamus. et quoniam materia recipit formam, necesse est nobis ante loqui de eo, quod suscipit aliquid, quam loquamur de eo quod suscipitur.

Et nos quidem scire oportet quod declaratio omnis rei non est nisi ex ipsius definitione. definitio autem sermo est compositus ex genere, ex quo res definita existit, et ex differentia, ex qua fit praeter omnem rem.

Hyle vero, quemadmodum ostendimus, est ex genere generum, quoniam ante ipsam non est genus. ergo iam manifestum est quod eius declaratio non existit definitione. definitio enim non est nisi eius, supra quod est genus.

[أو تجتمع] للسفينة، فكذاك هي لبقية الجواهر التي تُحَسَّ، والتي وجب لأجلها أن نكتب هذا الكتاب.

لذلك لا بد أن نعلم أولاً أن المبادئ التي منها وجود كل شيء اثنان من هذه الخمسة، وهما : الميولي والصورة.

فيجب أن نبدأ ببيان هذين الاثنين قبل الثلاثة الأخرى، لأنه يجب أن يُعلم كل شيء محتاج إلى بيان بيان المبادئ التي منها الشيء، والتي ليست هي العناصر^(١) الأربعة، التي هي مبادئ^(٢) المركبات؛ بل كل شيء، فهو من الميولي والصورة، اللتين منهما هذه الأربعة : الحار، البارد، الرطب، اليابس، التي هي مبادئ الحيوان والنبات^(٣) وكل شيء في كون وفساد.

أما الميولي والصورة فهما مبادئ هذه الأربعة، وهما مبادئ المبادئ، وهما مفردان [أو بسيطان]، وليس قبلهما شيء، لأن الأربعة هي أجسام، أما هذان الاثنان فليسا أجساماً، بل هما يُؤلَّفان الأجسام. وما ليس جسماً فليس بمركَّب، بل المركبات هي من مركبات، وما ليس مركَّباً فليس من مركَّب. لكن الأربعة من شيء، أما الاثنان فليسا من شيء.

ولهذا يحسن بنا أن نبتدئ بالقول فيهما. ولما كانت المادة هي التي تقبل الصورة، وجب علينا أن نتكلم عما يقبل شيئاً قبل أن نتكلم عن الشيء الذي يُقبل.

ولا بد لنا أن نعلم أن إيضاح كل شيء لا يكون إلا بمحدِّه، والحدُّ قولٌ مركَّبٌ من جنس يكون منه الشيء المحدود ومن فصل به يتميز عن كل شيء.

لكن الميولي هي من جنس الأجناس، كما بينا، لأنه لا جنس قبلها. فقد تبين إذن أن إيضاحها لا يكون بالحدِّ، لأن الحدَّ لا يكون إلّا لما فوقه جنس.

(١) في الأصل : species = الأنواع.

(٢) quae sunt de principiis compositorum = التي هي من مبادئ المركبات.

(٣) arborum = الأشجار.

Opertet ergo ut consideremus illud, quo declaratur illud, quod supra se non habet genus. et est ut dicatur quod est illud, quo declaratur ex reliquis rebus, scilicet differentiis, quibus distinguitur ab illis, quae sunt praeter ipsum, et proprietatibus, quae sunt ei propriae.

Definitione autem indigemus apud rem compositam, ut sciamus per definitionem ex quo componitur. apud rem vero quae non est composita, contenti sumus differentiis solummodo, absque genere. et ipsae quidem nominantur proprietates.

Oportet itaque ut hyle suis proprietatibus declaremus.

I

Sermo de hyle

Et est ut dicamus quod hyle est quod suscipit et non suscipitur. et hyle est quod retinet et non retinetur. et hyle quidem cum tollitur, tollitur quod est praeter ipsam, sed cum tollitur quod est praeter ipsam, non tollitur ipsa. et ex hyle est omnis res. et ipsa est quae recipit contraria absque corruptione. et hyle non habet definitionem omnino.

II

Sermo de forma

Forma vero est nomen comprehendens diversa. omnis autem, qui aliquid vult exponere, necessarium est ut, si nomen

فوجب لذلك أن ننظر فيما يوضح به ما ليس له جنس فوقه ، وذلك بأن يقال : إنه ما به يتميز الشيء عن بقية الأشياء ، أعني الفصول التي بها يتميز عن الأشياء المغايرة له والخواص التي تخصه .

وأيضاً نحتاج إلى الحد بالنسبة للشيء المركب ، حتى نعلم بالحد من أي شيء يتركب . أما بالنسبة للشيء الذي ليس بمركب فنكتفي بالفصول وحدها دون الجنس ، وهذه حينئذ تسمى الخواص .

فيجب لذلك أن نوضح ما هي الهيولى بحسب خواصها .

— ١ —

القول^(١) في الهيولى

وذلك بأن نقول إن الهيولى هي ما يقبل ولا يقبل ، والهيولى هي ما يُنسك ولا يُنسك^(٢) . والهيولى إذا ارتفعت^(٣) ارتفع ما هو غير^(٤) لها ، أما إذا ارتفع ما هو غير لها ، فهي نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كل شيء ، وهي ما يقبل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حد^(٥) بته .

— ٢ —

القول في الصورة

أما الصورة فهي اسم مشترك بين أشياء كثيرة^(٦) . فلا بد لكل من يريد أن يبين

(١) في الأصل اللاتيني : sermo = الكلام ، القول .

(٢) retinet et non retinetur ، ويمكن أيضاً ترجمتها هكذا : يحفظ (أي الصورة) ولا يُحفظ ، والمعنى واضح من الجملة السابقة مباشرة .

(٣) tollitur = زال ، ارتفع ، انعدم ... وقد آثرنا التعبير الأقرب إلى الاصطلاح .

(٤) يمكن أيضاً القول : ما هو مغاير لها ، ما هو خلاف (مخالف) لها ، ما عداها ... الخ .

(٥) أي : تعريف = definitio

(٦) nomen comprehendens diversa = اسم شامل [أشياء] كثيرة ، اسم دال على أشياء

كثيرة . وقد ترجمنا المعنى ، وخصوصاً أن الجملة التالية تدل على المقصود تماماً .

illius sit commune, dividat cumunitatem illam et distinguat partem eius cuius vult expositionem.

Et est ut dicat quod forma dividitur in duas partes, quarum una est quae cadit sub sensu, et altera forma quae cadit sub genere, propter quam aliquid fit genus et dicitur de rebus diversis numero. altera vero est qua distinguitur aliquid visione a reliquis rebus, substantiis et qualitate et quantitate et reliquis decem generibus; et constituit omnem rem.

Forma autem, quae est sub genere, non est de illis principiis singularibus; quapropter non oportet nos ipsius rememorari in hoc nostro libro. liber enim noster hic est de substantiis singularibus, quae reperiuntur in omni corpore.

Forma vero qua aliquid distinguitur visione a reliquis rebus et principia singularia oportet nos exponere et enuntiare quid sint. et quia eius expositio et enuntiatio [scilicet formae] notatur in hyle, oportet in primis ut rememoremur illius loquendo.

Et est ut dicamus quod in hyle singulari est potentia, qua fiunt res ex hyle, et ipsa est forma. in hoc est significatio quod forma est potentia.

شيئاً، إن كان اسمُ ذلك الشيء مشتركاً، أن يقسم هذا الاشتراك^(١)، ويميز^(٢) جزءه الذي يريد بيانه.

وذلك بأن نقول^(٣) إن الصورة تنقسم قسمين: أحدهما [الصورة^(٤)] التي تقع تحت الحس والآخر [الصورة^(٥)] التي تقع تحت الجنس، التي بها يصير الشيء جنساً، وتقال على أشياء كثيرة بالعدد. لكن الأخرى^(٦) هي التي بها يتميز الشيء بالبصر من بقية الأشياء، من حيث الجوهر والكيف والكم وبقية الأجناس العشرة^(٧)، وهي^(٨) تقوّم كل شيء. والصورة التي تحت الجنس ليست من هذه المبادئ البسيطة^(٩)، ولذلك لا ينبغي أن نذكرها في كتابنا هذا، لأن كتابنا هذا عن الجواهر البسيطة التي توجد في كل جسم. أما الصورة التي بها يتميز الشيء بالبصر عن بقية الأشياء، وكذلك المبادئ البسيطة، فيجب أن نبينها ونقول ما هي. وإذا كان بيانها والكلام^(١٠) عنها [أعني الصورة] يُعَلِّم في هبولى، وجب أولاً أن نذكر ذلك القول^(١١).

وذلك بأن نقول إنه توجد في الهبولى البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهبولى، وتلك القوة هي الصورة. وفي هذا دليل على أن الصورة موجودة بالقوة؛ فثلاً من الحرارة

(١) communitatem = الاشتراك.

(٢) يمكن بحسب أسلوب الكندي أن نقول أيضاً: يفصل.

(٣) في الأصل اللاتيني: dicat = يقول، وقد عدلنا عن الترجمة الحرفية.

(٤، ٥) زيادة في الإيضاح.

(٦) في الأصل: altera = الأخرى، والمقصود بحسب المعنى هو القسم الأول من الصورة.

(٧) » » a reliquis rebus, substantiis et qualitate et... = عن بقية الأشياء،

من الجواهر والكيف... الخ، وقد اخترت أحد وجوه الترجمة، معتبراً كلمة الجوهر في حالة المفرد، اعتقاداً بأن الأصل الذي اعتمد عليه المترجم اللاتيني يجب أن يكون هكذا.

(٨) واضح من النص اللاتيني أن هذا الضمير يعود على الصورة، ويمكن ترجمة الكلام التالي

أيضاً هكذا = وهي تؤلف (تقوّم) الشيء كله.

(٩) يقابل هذه الكلمة في الأصل اللاتيني جمع كلمة singularis، ومن معانيها، المفرد، الجزئي.

(١٠) enuntiatio = الكلام، القول.

(١١) loquendo.

واليبوسة اللتين هما بسيطتان ، إذا اجتمعتا ، تكون النار ، وإذن فالهيمولي في الحرارة واليبوسة البسيطتين ؛ أما الصورة فهي النار ، ولكن القوة هي تلك التي ، إذا اجتمعتا ، تصير بالهيمولي ناراً^(١) .

فيجب علينا الآن أن نعرف^(٢) الصورة . فأقول إذن إنها هي الفصل الذي به ينفصل^(٣) شيء عن الأشياء الأخرى بالبصر ، والبصر هو علم ذلك . فهذا هو التعريف^(٤) الذي به تنفصل الصورة عن الأشياء الأخرى^(٥) .

القول في الحركة

أما الحركة فهي تنقسم إلى ستة أنواع : أولها الكون ، وثانيها الفساد ، وثالثها الاستحالة ، ورابعها الرُّبُوءُ ، وخامسها الاضمحلال^(٦) ، وسادسها النقلة^(٧) من مكان إلى مكان^(٨) .

(١) إن الجملة اللاتينية غير جيدة ، ويمكن ترجمتها أيضاً هكذا : ولكن القوة هي التي ، إذا اجتمعا ، تصير من الهيمولي ناراً [تصير هيمولي النار ؟] .

(٢) definire = نحدد ، نعرف — بالمعنى المنطقي .

(٣) differt = ينفصل ، يختلف ، يتميز .

(٤) definitio = التعريف ، الحد ، وهو بالمعنى المنطقي في شيء من التجوز هنا .

(٥) يطلق الكندي لفظ الصورة على النوع بمعناه المنطقي وعلى شكل الشيء وأبعاده — راجع الجزء الأول من رسائله من ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٠ ، ٢١٧ . وتجيد نحوى كلامه عن الصورة هنا في رسائله في ماهية النوم والرُّبُوء ، خصوصاً من ٣٠٢ وفي رسائله في العقل ، خصوصاً من ٣٥٥ ، وفي مواضع متفرقة من كتابه في الفلسفة الأولى .

(٦) diminutio — augmentum = النقص (الزيادة) — النقصان (النقص) ، والكندي يستعمل أيضاً هذه الألفاظ ، وإن كان استعماله لما ترجمناه بالكلمتين اللاتينيتين أغلب .

(٧) permutatio ، والكندي يستعمل في مقابلها كلمة النقلة أو الانتقال .

(٨) يجيد القاري بيان الكندي لأنواع الحركة في مواضع كثيرة من رسائله — راجع الجزء الأول منها ، من ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ مثلاً ، وفي رسائله في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهي منشورة فيما يلي .

verbi gratia ex caliditate et siccitate, quae sunt singulares, cum concurrunt, fit ignis. hyle igitur est in caliditate et siccitate singularibus, forma autem est ignis, sed potentia est quae, cum coniunguntur, fit hyle ignis.

Nos igitur oportet nunc definire formam. dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis visione, et visio est cogitatio eius. haec est definitio, qua differt forma ab aliis rebus.

III

Sermo de motu

Motus autem dividitur in sex species. quarum una est generatio, et secunda est corruptio, et tertia est alteratio, et quarta est augmentum, et quinta est diminutio et sexta permutatio de loco ad locum.

فأما الكون فهو لا يكون إلا في الجوهر، كما يكون^(١) الإنسان من الحرارة والبرودة؛ وكذلك الفساد لا يكون^(٢) إلا في الجوهر، كما إذا صار الإنسان أرضاً^(٣).

أما الربو والاضمحلال فلا يكونان إلا في الكم، كالزيادة التي تكون في جزء من الأجسام، وذلك أنك إذا رأيت جسماً طوله عشرة أذرع، ثم صار تسعة، سميت تلك الحركة اضمحلالاً، وإذا رأيت ذلك الجسم صار أحد عشر ذراعاً، سميت تلك الحركة ربواً؛ لأنه إذا كانت الحركة في العدد أو في الزمان أو في بقية الأشياء التي تدخل تحت الكم؛ فإنه إذا كان ذلك أكبر، فإنك تسمى^(٤) تلك الحركة ربواً، وإذا كان أصغر فإنك تسمى^(٥) تلك الحركة اضمحلالاً؛ وهذا في الحقيقة ليس إلا الكم الذي يوجد في الجوهر الذي يصغر ويكبر^(٦)، لأن الشئيين اللذين طول أحدهما ذراع واحد وطول الآخر أربعة أذرع، هما جوهر. فأما الاستحالة فلا تكون إلا في الكيف الذي يكون في الجوهر، كما إذا تغير^(٧) الشئ الأبيض إلى أسود، وكما إذا صار البارد حاراً بالتغير^(٨)، وكما إذا صار الحلو مرّاً. أما حركة النقطة فتقسم إلى قسمين: فهي إما أن تكون دائرية، وإما أن تكون مستقيمة. والحركة الدائرية تنقسم قسمين، لأنها إما ألا تغير مكان موضع [المتحرك^(٩)]، بل أجزاءه تغير مكانها على الولاء، وتكون متحركة على نقطة وسطى، هي المركز، من غير أن

- (١) generatur = يتولد، يكون، بمعنى الحدوث والوجود. والكلام التالي كما هو في الأصل.
(٢) reperitur = يوجد، يكون، بمعنى يحصل أو يقع.
(٣) terra: الأرض بمعنى الكلمة المادية وبمعنى المنصر الذي هو أحد العناصر الأربعة، ويمكن أيضاً استعمال كلمة التراب بدلاً من كلمة الأرض.
(٤، ٥) يمكن أيضاً أن نقول بدلاً من: « فإنك تسمى »: سميت. ونحن في هذه الترجمة لا نتمسك دائماً بصيغة الفعل اللاتينية من حيث الزمان.
(٦) ويمكن أيضاً أن نقول: ينقص ويزيد، أو يضمحل ويربو.
(٧) permutatur = يتغير، يستحيل.
(٨) permutazione = بالتغير، بالاستحالة.
(٩) زدنا هذه الكلمة طلباً للإيضاح.

Generatio autem non est nisi in substantia, sicut ex caliditate et frigiditate generatur homo.

Et similiter corruptio non reperitur nisi in substantia, sicut est quando homo fit terra.

Augmentum vero et diminutio non sunt nisi in quantitate, sicut augmentum quod est in parte corporum. et illud ideo quoniam cum vides corpus aliquod, cuius longitudo est decem cubitorum, deinde fit novem cubitorum, nominas motum illum diminutionem. et si videris corpus illud factum undecim cubitorum, nominas motum illum augmentum. sive enim in numero, sive in tempore, sive in reliquis rebus, quae continentur sub quantitate, fiat motus, si fuerit maius, nominabis motum illum augmentum, et si minus, nominabis motum illum diminutionem. et illud quidem non est nisi quantitas, quae est in substantia, quae minuitur et augmentatur. duae namque partes, quarum unius longitudo est unius cubiti et alterius quatuor cubitorum, sunt una substantia.

Alteratio autem non est nisi in qualitate, quae est in substantia. sicut res alba permutatur in nigram et sicut frigidum permutatione fit calidum et sicut dulce permutatur in amarum.

Motus vero permutationis dividitur in duas partes. aut enim est revolubilis aut rectus. et revolubilis etiam dividitur in duas partes. aut enim non permutat locum sui situs, sed eius partes permutant locum ad invicem et sunt motae supra punctum

medium, quod est centrum, non recedens a loco sui situs, sicut motus orbis in naturalibus et sicut motus molendini et qui revolvitur in accidentalibus, ut¹ iaculatores et scientes in artibus, aut permutat locum sui situs, sicut motus plaustris et hic quidem est compositus ex recto et revolubili.

Rectus item dividitur in duas partes, aut enim est ad medium, sicut motus aquae et terrae, aut a medio sicut motus aëris et ignis.

Partes vero motus recti sunt sex, scilicet dextra et sinistra, anterior et posterior, superior et inferior.

Et isti quidem motus omnes alterativi et permutabiles sunt in qualitate.

IV

Sermo de loco

De loco autem dissenserunt quidem philosophi propter ipsius obscuritatem et subtilitatem.

Eorum enim alii dixerunt locum non esse omnino.

(1) ut — et ?

يتحرك^(١) [المتحرك^(١)] مكان موضعه ، مثل حركة الفلك^(٢) في الأشياء الطبيعية ، ومثل حركة الطاحون وما يدور في الأشياء العرضية ، ومثل حركة الرماة والمهرة في الصنائع^(٣) ؛ وإما أن تغير مكان موضعه مثل حركة العربة ، وهذه الحركة في الحقيقة مركبة من [الحركة^(٤)] المستقيمة و [الحركة^(٥)] ، الدائرية .

والحركة المستقيمة أيضاً تنقسم إلى قسمين ، لأنها إما أن تكون إلى الوسط مثل حركة الماء والأرض ، وإما من الوسط مثل حركة الهواء والنار^(٦) .

وأما أقسام الحركة المستقيمة فهي ستة ، أعنى اليمين والشمال والقدام والخلف والفوق والتحت .

وكل هذه الحركات متغيرة ومستحيلة في الكيف^(٧) .

— ٤ —

القول في المكان

أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غوضه وخفائه :

فقال بعضهم إنه لا يوجد^(٨) مكان بثة ،

(١) زيادة للإيضاح .

(٢) الفلك يدور حول نفسه ولا يغير مكانه .

(٣) iaculator = الرامي ، وربما يكون المقصود أصحاب الألماة الذين يتحركون أو يدورون وهم يقذفون شيئاً أو يحركون شيئاً ، وهم في أماكنهم . أما المهرة في الصنائع (الفنون) فالقصور بهم أيضاً من يستطيع فعل شيء من هذا القبيل . وترجمنا لهذا الجزء اجتهدية ، بسبب اضطراب في النص اللاتيني (٥،٤) زيادة للإيضاح .

(٦) راجع رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهي منشورة في هذا الجزء من رسائله ص ٤٠ — ٤١ .

(٧) هكذا الأصل اللاتيني .

(٨) من الواضح أنه يمكن الترجمة على نحو آخر مثل : ... إنه لا مكان بثة ، إن المكان غير موجود بثة .

وقال بعضهم إنه جسم^(١) ، كما قال أفلاطون ،

وقال بعضهم إنه موجود ، لكنه ليس جسماً .

أما أرسطوطاليس فقال إنه موجود^(٢) وبيّن .

وإيضاح^(٣) ذلك أن نقول إنه^(٤) يوجد مكان وأى شيء هو . ونحن نبتدى هنا

إيضاحه بالكشف^(٥) عن المكان ،

فنقول إنه إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك^(٦) ، فلا بد أن يكون ذلك في شيء أكبر من الجسم ويحوى الجسم ، ونحن نسمى ما يحوى الجسم^(٧) مكاناً ، وذلك لأنك ترى الهواء حيث يوجد خلاء تارة وترى الماء حيث كان الهواء تارة أخرى ، وذلك لأنه إذا دخل الماء خرج الهواء ؛ لكن المكان مع هذا يوجد [أو يبقى] ولا يفسد بفساد أى واحد منهما .

فقد ظهر إذن أن المكان الموجود^(٨) بيّن^(٩) ، فيجب أن نعلم ما هو ، بعد إذ قد علمنا

(١) ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : إنه الجسم .

(٢) في الأصل اللاتينى : inventum ، من فعل بمعنى يجد أو يصادف ليعنى يوجد ، لكن المترجم إلى اللاتينية يسائر الأصل العربى ، فيقول : موجود أى أننا نجده ، والوجود من حيث هو اصطلاح فلسفى مأخوذ فى العربية من وجداننا لشيء بالحس أو بالقل . ويستعمل المترجمون إلى اللاتينية فعل يجد اللاتينى بمعنى مصادفة الشيء ووجدانه فى معنى إدراكه بالعربية وفى معنى القول بأنه موجود — راجع ص ٢٩٥ س ٢٩٦ ، ٤ س ٢٩٩ ، ٨ س ٣٠٠ ، ١ س ٣٠١ ، ٢ من الجزء الأول من رسائل الكندى .

(٣) فى الأصل اللاتينى : declaratio = إيضاح ، بيان ، شرح ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : وبيانه أن نقول ، وشرحه أن نقول .

(٤) فى الأصل اللاتينى : quod فى نسخة و quid فى نسخة أخرى ، فيمكن إذن الترجمة هكذا : أن نقول ما هو المكان ، أو إنه يوجد مكان .

(٥) ab inventione = بالبحث ، بالكشف (= بوجود = بالبحث عن علم) .

(٦) فى الأصل اللاتينى : et movetur = وتحرك ، والزيادة أو النقص حركة ، لكن من الجائز أن يكون الأصل العربى الذى كانت عنه الترجمة منطوقاً ، فيه : وتحرك ، بدلا من : أو تحرك .

(٧) in quo corpus continetur = ما يحتمل فيه الجسم ، ما الجسم يحوى فيه ، ما يحيط بالجسم .

(٨) كذا الأصل اللاتينى ، ويجوز أن يكون فيه تحريف عن الأصل العربى ، بحيث يمكن أن نقول أن المكان موجود وبيّن (وهو بيّن) .

Alii dixerunt quod est corpus, sicut dixit Plato.

Et alii dixerunt ipsum esse, sed non esse corpus.

Aristoteles vero dixit locum fore inventum et manifestum.

Et illius quidem declaratio est cum dicimus quod^١ est locus et qualis est locus. et incipimus hic ipsius declarationem ab inventione loci.

Dicimus ergo quod si corpus augmentatur vel minuitur et movetur, necessarium est ut sit in aliquo, quod sit maius corpore et comprehendat corpus. illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum. et illud ideo quoniam tu vides ubi quandoque est vacuum aërem et ubi fuit aër aquam. et illud ideo quoniam cum aqua advenit recedit aër. locus autem cum hoc existit [vel consistit], neque destruitur destructione alicuius ipsorum.

Iam ergo ostensum est quod locus inventus est^٢ manifestus. oportet ergo nos ut sciamus quid est, postquam scimus eius

(1) quod / quid

(2) est / etest ?

وجوده^(١) وأن نبطل كلام المخالفين لنا القائلين^(٢) إن المكان جسم .

لذلك نقول إنه ، إن كان المكان جسماً ، فالجسم إذن يقبل الجسم ، والجسم يقبل ويُقبل ، وهكذا أبداً بلا نهاية ؛ وهذا ما لا خلاف قط في أنه باطل^(٣) . فقد تبين إذن أن قول القائلين بأن المكان جسم ، وهو رأي^(٤) مخالفينا ، باطل .

وإذا كان ذلك كذلك فالمكان ليس جسماً ، بل هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان^(٥) .

وإيضاح هذا القول هو أنك تعلم أنه^(٦) إذا كان في الهيولى البسيطة طول وعرض وعمق ، فإنها تسمى^(٧) جسماً ، وإذا اعتُبرت^(٨) الهيولى ذات طول وعرض بدون عمق فإنها تسمى^(٩) سطحاً ، وإذا اعتُبرت^(١٠) الهيولى ذات طول وبدون عرض ولا عمق فإنها تسمى خطأً . أما المكان فهو ليس من الهيولى التي لها طول وعرض وعمق ، بل من الهيولى التي لها طول وعرض بدون عمق^(١١) .

فهذه هي اللاتية التي بها أن يتميز المكان من بقية الأشياء التي ليست مكاناً .

(١) inventionem

(٢) aestimantis = ... القدرين ، الظانين ، الحاكمين ، القاضين به ، الذين يقدرون ، يظنون ، يحكمون ، يقضون ... الخ .

(٣) في الأصل اللاتيني : وهذا ما لا خلاف فيه ، وهو باطل . وقد ترجنا الأصل على أساس أن كلمة intersecatio التي معناها الانقطاع — معناها على سبيل التوسع : الخلاف . ويجوز أن يكون في الأصل اللاتيني تكرار . وقد أشرنا إلى ذلك في النص اللاتيني . وعلى هذا يمكن أن نقول : ... وهكذا (وكذلك) أبداً بلا نهاية (أو وهكذا أبداً بلا انقطاع) ، وهو باطل .

(٤) quod videtur = ما ظهر له ، ما تحيله (مخالفونا) .

(٥) يعرف السكندى المكان بأنه : « نهايات الجسم » ، ويقال : هو النقاء أفق المحيط والمحاط به ... راجع الجزء الأول من هذه الرسائل ص ١٦٧ .

(٦) ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : هو ما تعلم من أنه .

(٧، ٩) nominatur, vocatur ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : سميت ، أطلق عليها .

(٨، ١٠) meditatur : تُمَعَلت ، تُصَوِّر ، تُفَرَضت ، وَضُعَت ، تُؤَوِّهَت .

(١١) يعني أن المكان سطح ، هو السطح المحيط بالتمكن ، إما سطح للتمكن نفسه ، كما يؤخذ من كلام السكندى فيما تقدم ، وإما سطح الجسم الحاوي للتمكن ، كما هو التعريف المتفق للمكان . أما الجسم المتمكن فهو الماء — قارن الجزء الأول ص ١٠٩ ، ١٥١ — ١٥٢ ، ١٦٧ . والسكندى ينكر وجود خلاء مطلق ، فهو قريب من علماء الطبيعة المحدثين .

inventionem, et destruamus verba contradicentis et aestimantis quod sit locus corpus.

Dicimus ergo quod si locus est corpus, tunc corpus recipit corpus, et quod^١ corpus recipit et recipitur, ideoque^٢ semper sit sine fine.^٣ et hoc est cui numquam sit intersecatio, et est falsum. iam ergo manifestum est quod verbum dicentis locum esse corpus, quod videtur contradicenti nobis, est falsum.

Cumque illud ita sit, tunc locus non est corpus sed superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendet.

Et eius quidem declaratio affirmationis est quod tu scis, quod, cum in hyle singulari est longitudo et latitudo et profunditas, [et] ipsa vocatur corpus. et cum meditatur hyle habens longitudinem et latitudinem sine profunditate, nominatur superficies. et cum meditatur hyle habens longitudinem sine latitudine et profunditate, nominatur linea.

Locus autem non est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem et profunditatem, sed est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem sine profunditate.

Haec ergo est quidditas, qua distinguitur locus a reliquis rebus quae non sunt locus.

(١) ربما تكون هذه الكلمة زائدة

(٢) كلمة ideoque معناها : ولذلك ، فرمما كان الأصل العربي : وكذلك أو وهكذا ، وهو ما اخترناه في الترجمة

(٣) ideoque semper sit sine fine — هذه العبارة غير موجودة في بعض الأصول اللاتينية — وهذا جائز ، لأن العبارة التالية مرادفة لها .

V

Sermo de tempore

De tempore etiam dissenserunt philosophi.

Alii enim dixerunt quod est motus ipse, et alii dixerunt quod non est motus.

Oportet itaque nos discernere veritatem duorum sermonum a falsitate ipsorum.

Et est ut dicamus quod motus existens in aliquo invenitur in proprietatibus [illius] rei motae et non reperitur motus ille in alio speciei illius nisi in illo.

Tempus autem invenitur in omni re secundum unam speciem vel modum unum, et non existit eius diversitas per diversitatem rerum.

Iam igitur manifestum est quod tempus non est motus, et quod mentiti sunt illi qui dixerunt quod tempus est ipse motus.

Et etiam quod velocitas et tarditas quae sunt in motu non cognoscuntur nisi per tempus. et illud vero^(١) quoniam nominamus [tarditatem vel] tardum quod in tempore prolixo movetur et velox [vel velocitatem] quod in tempore brevi movetur.

Temporis autem quidditas non cognoscitur nisi eo modo quem narro :

(1) vero / ideo

القول في الزمان

واختلف الفلاسفة أيضاً في الزمان : فبعضهم قالوا إنه الحركة ذاتها ؛ وبعضهم قالوا إنه ليس هو الحركة .

فلا بد لنا من أن نميز^(١) صواب هذين القولين من خطئهما^(٢) .

وذلك بأن نقول إن الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص^(٣) [ذلك] الشيء المتحرك ، وإن تلك الحركة لا توجد في أي شيء من ذلك النوع إلا في ذلك^(٤) .

أما الزمان فهو يوجد في كل شيء بنوع واحد أو وجه واحد ، ولا يكون اختلافه باختلاف الأشياء^(٥) . فقد اتضح إذن أن الزمان ليس هو الحركة ، وأنه قد كذب الذين قالوا إن الزمان هو الحركة ذاتها .

وأيضاً [قد اتضح^(٦)] أن السرعة والبطء الكائنين في الحركة لا يُعلمان إلا بالزمان ، وذلك لأننا نسعى البطء [أو البطيء] ما يتحرك في زمان طويل ، والسريع [أو السرعة] ما يتحرك في زمان قصير .

أما مائة الزمان فلا تُعلم إلا من هذا الوجه الذي أحكيه :

(١) discernere = يميز ، يتبين ، يبين .

(٢) ويمكن أيضاً أن نترجم : حق هذين القولين من باطلهما .

(٣) in proprietatibus = في خواص ، في صفات ، في لواحق — راجع أنواع الحركة فيما سبق .

(٤) هذه هي الترجمة الحرفية ، والمعنى أن حركة الشيء تتعلق بأحواله وأنها لا توجد إلا فيه ، بمعنى

أن حركة الشيء ليست مشتركة بينه وبين غيره ، وخصوصاً أن أنواع الحركة كثيرة ؛ وهذا على خلاف الزمان الذي تشترك فيه الأشياء ولا يختلف باختلافها .

(٥) يجد القارئ فكرة الكندي عن الزمان في الجزء الأول من رسائله ص ١١٧ ، ١١٩ ،

١٢١ — ١٢٢ ، ١٦٢ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ وغيرها . ويؤخذ من جملة كلام فيلسوفنا أن الزمان متناه حادث ومتصل بالجسم والحركة ، وأنه مدة وجود الشيء ، وأنه غير قارّ الذات .

(٦) هذه الزيادة ليست في الأصل اللاتيني ، وهي على سبيل الاجتهاد في الإيضاح .

Et est ut dicatur quod instans comprehendit tempus quod praeteriit et quod est futurum. instans vero inter ea existens non habet constitutionem, quoniam ipsum non manet ante meditationem nostram.

Hoc ergo instans non est tempus. sed cum meditatur in mente¹ ad instans ponimus quod inter ea existit tempus.

In hoc ergo est significatio quod tempus non est in aliquo, nisi prius et posterius: et non est nisi numerus.

Tempus ergo est numerus numerans motum.

Eius autem quod numeratur secundum grammaticos sunt duae species:

Aliud numeratum discretum, aliud numeratum continuum.

Tempus vero non est ex numero discreto sed ex numero continuo.

Et haec est definitio temporis, qua nominatur continuum. et ipsa est:

Instans meditatatum quod [coniungit vel] continuat inter praeteritum ex eo et inter futurum.

explicit.

(1) mente — instante

وذلك بأن يقال إن الآن يصل^(١) الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل ، ولكن الآن الموجود بينهما لا بقاء له ، لأنه ينقضي^(٢) قبل تكبيرنا فيه .

فهذا الآن ليس زماناً ، ولكن إذا اعتُبر في العقل^(٣) من آن إلى آن ، فإننا نضع^(٤) أن فيهما يوجد زمان^(٥) .

وإذن ففي هذا دليل على أن الزمان ليس في شيء سوى الـ « قبل » والـ « بعد » ، فهو إذن ليس سوى العدد .

وإذن فالزمان هو عددٌ عاْدٌ للحركة^(٦) .

لكن ما يُعدُّ عند أهل اللغة نوعان :

أحدهما المعدود المنفصل ، والآخر المعدود المتصل .

لكن الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل .

فهذا هو حد الزمان الذي به يسمى متصلاً ، وهو :

الآن المتوَّهم الذي [يصل أو] يواصل ما بين الماضي منه^(٧) وبين المستقبل^(٨) .

(١) comprehendit = يشمل ، يضم ، يجمع بين ، يصل .

(٢) non manet = لا يبقى ، لا يدوم ، يمضي ، ينقضي ، يتصرم ، يزول .

(٣) يمكن أن قول : إذا تَوَّهَّم .

(٤) ponimus = نضع ، نقرض ، نقضي به ، نحكم به .

(٥) هذه الترجمة بحسب أقرب قراءات الأصل اللاتيني إلى العقل ؛ وربما كان هذا النص ناقصاً أو مترجماً عن أصل ناقص . والمقصود هو أن الزمان ليس هو الآن بل اتصال الآتات . ويؤيد ذلك أن الكندي يشترط لوجود الحركة والزمان وجود التتابع والاتصال ، أي « من ... إلى » ، كما يقول — راجع ص ١٩٦ من الجزء الأول من رسائله . فيمكن الترجمة إذن هكذا : ولكن إذا وُضع في العقل (= تَوَّهَّم ، قُدِّرَ) من (أي من آن) ... إلى (أي إلى آن) ، فإننا نقضي بأن بينهما زماناً . (٦) توجد هذه العبارة بنصها في رسائل الكندي العربية — راجع ص ١١٧ مثلاً من رسائله في الجزء الأول .

(٧) أي من الزمان .

(٨) ربما يكون هنا شيء من التناقض بين هذا الكلام وبين ما سبقه منذ قليل ، لكن يجب ألا ننسى أنه يتكلم عن الآن « التوَّهَّم » أو « القُدِّرَ » أو « المقول » أو « الفروض » الذي يصل الماضي بالمستقبل ، واللهم أن الكندي يجعل المعنى الأساسي للزمان في الاتصال والاستمرار بين أجزائه لا في هذه الأجزاء نفسها ، وخصوصاً أن الزمان عنده « مدة الوجود » .

رسالة الكندي

في

الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة^(١)

مقدمة

نجد في هذه الرسالة أيضاً نفس الطريقة المنهجية التي يسير عليها الكندي عادة في رسائله ؛ وهي أنه يبدأ بذكر مقدمات ، هي في هذه الحالة تعريفات طبيعية .

فهو بعد أن يعرف علم الطبيعة بأنه علم الأشياء المتحركة ، كما نعرف ذلك من كتابه في الفلسفة الأولى ، وبعد أن يعرف الطبيعة بأنها « هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعله جميع المتحركات الساكنات عن حركة^(١) » ، يضع القاعدة الأساسية ، وهي أن أكبر دليل على معرفة طبائع المتحركات هو نوع الحركة التي تختص بها وتميزها من غيرها .

ثم ينتقل إلى الكلام عن نوعي الحركة البسيطة ، وهما الحركة الدائرية والحركة المستقيمة ، ثم عن نوعي الحركة المستقيمة في داخل العالم مبيناً اتجاهيهما : الحركة التي تسير من وسط الكون إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه نحو الخارج ، والحركة التي تسير من هذه النهاية نحو الوسط ؛ فهاتان الحركتان متضادتان ، تبتدىء إحداها حيث تنتهي الأخرى .

ولما كانت الطبيعة هي « علة الحركة والسكون عن حركة » ، فلا بد أن تكون الأشياء المتضادة بالحركة متضادة في طبيعتها .

(١) هذه الرسالة ذكرها الكندي ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ، ج ١ ص ٢١١ ، وابن النديم (الفهرست ، ص ٢٥٨ من طبعة ليبزج ، والقفطي (إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة الخانجي ، ١٣٢٦ هـ ص ٢٤٣) ، الأولون بعنوان : رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنها طبيعة خاصة ، والآخر بعنوان : رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر وأنها خاصة .

وبعد أن يمحصر المؤلف عدد الأجسام البسيطة المتحركة في العالم ، من المركز إلى الخارج (النار والهواء) ومن نهاية الكون إلى مركزه (الأرض والماء) ، وبعد أن يقسم الكيفيات إلى كيفيتين فاعلتين (الحرارة والبرودة) وكيفيتين منفعلتين (الرطوبة واليبس) ، يقرر قاعدة أخرى ، وهي أن الحركة البسيطة للجسم البسيط والحركة المركبة للجسم المركب .

وهو يحاول إثبات هذه القاعدة ببيان التناقض الذي ينشأ من القول بضدها ؛ وهذه هي الطريقة المأثورة عن أرسطو والتي أخذها عنه العرب ، متكلموهم وفلاسفتهم .

ويبين الكندي على ذلك قاعدة ثالثة ، هي أن حركة المركب لا بد أن تكون مركبة من حركة عناصره ، لكن مع ملاحظة العنصر الغالب ، بحيث تكون حركة الجسم المركب هي حركة العنصر الغالب في تركيبه .

والأجرام تترتب من حيث حركتها ، وبالتالي من حيث سبقها في الاتجاه الذي تسير فيه ، بحسب عوامل الخفة والثقل ، والسرعة والبطء : فأسبقها إلى وسط الكون الأرض ، ويليه الماء ؛ وأسبقها إلى نهاية الكون النار ، ويتلوها من داخله الهواء ، ولا يخلو كلام الكندي هنا من الغموض .

وعلى هذا الوضع يبين الكندي وصف الجرم بالخفة والثقل ؛ فالنار أخف الأجرام ، وهي على طرف الكون ؛ والأرض أثقلها ، وهي في الوسط ؛ أما الماء والهواء فتتبعهما أو خفتهما بالنسبة لغيرهما .

يلي هذا كلام في الارتباط بين الكيفيات والعناصر وغلبة الأولى على الثانية ؛ فالكيفية الفاعلة الكبرى ، وهي الحرارة ، مستولية على النار والهواء . والكيفية الفاعلة الصغرى ، وهي البرودة ، مستولية على الأرض والماء . وهكذا يتبين أن حركة الجرم الحار بالطبع من الأجرام البسيطة تكون من المركز ، وحركة الجرم البارد بالطبع تكون إلى المركز .

أما القوة المنفصلة الكبرى ، وهي اليبس ، فعالبة على النار والأرض ، وهما الجرمان

السريعان في الحركة ؛ والقوة المنفعلة الصغرى ، وهى الرطوبة ، غالبية على الهواء والماء ، وهما الجرمانيان البطيئان في الحركة .

وينتج عن هذا أن الحرارة هى التى تسبب الخفة ، وأن البرودة هى التى تسبب الثقل ، وأن اليبس هو الذى يحدث السرعة فى الخفيف والتثقل عند سيره إلى مكانه الطبيعى ، وأن الرطوبة هى التى تسبب الإبطاء فى ذلك .

وبعد أن يتكلم الكندى عن خاصة كل من الأجرام البسيطة من حيث الوقوف فى موضعه الذى إذا وصل إليه لا يتعداه ، وذلك كما هو معروف عند أرسطو ، يبنى على ذلك أن يكون شكل الأرض والماء كُرياً ، لأنهما يطلبان الوسط من كل جانب ؛ وكذلك يكون شكل الأجرام الذاهبة من الوسط كُرياً ، تبعاً لشكل ما تحيط به من جهة ، ولأن الفلك الحاوى لكل كُرى من جهة أخرى .

ثم ينتهى أخيراً إلى ما قرره من أن العناصر الأربعة متضادة بالكيفيات لمتضادها بالحركة .

فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل ، وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والتثقل ، يجعل كلاً منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين .

أما الهواء والماء فهما ، وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذاً مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

بعد هذا كله ينتقل المؤلف إلى الكلام عن الفلك : فيما أن حركته مستديرة ، أعنى أنها ليست من نوع حركة العناصر الأربعة ، فهو ليست له صفاتها ، فليس بخفيف ولا ثقل ولا بحار ولا بارد ، ولا برطب ولا يابس . الخ .

ويرد الكندى على ما يزعمه أهل الجهل والتقصير فى استقصاء علم الطبيعة ، من أن الفلك

مركب من العناصر ، فيقول : لو كان مركباً منها لتحرك بحركة ما هو مركب منه ؛ فلما كانت حركته فى موضعه دائماً ، على حين أن حركة العناصر تقف إذا انتهت إلى مكانها الخاص بها ، ولما كان أيضاً ثابتاً لا يفسد ، لأنه لو كان مركباً لتغالبت أركانه وتفاست عناصره ، حتى ينحل على النحو الذى نشاهده فيما رُكب من العناصر ، فإنه ليس كالعناصر .

ولكن رغم « قول فيلسوف العرب » بتناهى العالم فى الامتداد ، وقوله بالمكان الطبيعى لكل عنصر ، ومشاركته لأرسطو فى هذا وفى بعض آرائه فيما يتعلق بالفلك الأقصى ، لا نجد عنده ما نعرفه عند أرسطو من القول بدوام حركة الفلك وقدمه وبقائه ؛ فلذلك عند الكندى مدة قد قدرها بآرائه ، وهو يُدّتره بعدها إن شاء ، كما ابتدأه أول مرة . وهنا نقطة خلاف جوهرية بين الكندى وسائر متكلمي الإسلام — خصوصاً من المعتزلة — من جهة وبين فيلسوف اليونان الكبير أرسطو من جهة أخرى . والكندى يكرر تأكيد كيدته لحدوث العالم وفنائه فى رسائل مختلفة . وعنده وعند متكلمي الإسلام على اختلافهم أن القديم هو الله وحده ، وكل الموجودات بعده حادثة بعد أن لم تكن . وهذا هو الذى يتفق فى رأى المسلمين مع القول بوجود الله ووحدانيته ، والقول بأنه هو موجد العالم . أما بقاء العالم ومدة هذا البقاء فهى متوقفة على إرادة الله ^(١) .

ويمكن أن نلاحظ أن النقط الآتية تكون ناحية من نظرة الكندى للعالم :
الفلك المحيط بعالم الكون والفساد ثابت فى طبيعته ، متحرك فى موضعه ، بمولود الداخل ومتشكلاً بشكل ما يحويه .

مدة بقاء الفلك ، رغم أنه من طبيعة غير طبيعة العناصر ، محدودة .
تكون العناصر الأربعة أكرأ مجوفة سمكية بعضها فى داخل البعض ، والأرض مركزها .
كل عنصر من العناصر الأربعة يطلب مكانه الخاص به .
يبين العناصر فى المركب الواحد تغالب وتفاست يؤدىان إلى الانحلال .

التي تحرك^(١) من الوسط تبتدى من الوسط وتنتهى إلى آخر سلوك المتحرّكات من الوسط ،
والتي تحرك إلى الوسط تبتدى من آخر سلوك المتحرّكات من الوسط وتنتهى إلى الوسط ؛
فباتان الحركتان متضادّتان ، لهما ابتداء وانتهاء ، فابتداء إحداها انتهاء^(٢) الأخرى
وكذلك الأخرى مضادّة للمضادّة لها في الحركة ، أعنى أنّها تبتدى من انتهاء^(٣) الأخرى
وتنتهى إلى ابتداء الأخرى .

فالأشياء المتضادّة بالحركة هي المتضادّة في الطبع ؛ والطبيعة ، كما حددنا ، [هي]^(٤)
علة الحركة والسكون عن حركة .

ونجد الأجسام البسيطة المتحركة من الوسط وإلى الوسط أربعة : الماء ، والأرض ،
متحركين إلى الوسط ؛ والنار ، والهواء ، متحركين من الوسط ؛
ونجد الكيفية الفاعلة كقيمتين : الحرارة والبرودة^(٥) ، أعنى المؤثرة فينا ذواتها مع
المباشرة^(٦) ؛ والكيفية المنفعلة كقيمتين : الرطوبة واليبس ، أعنى اللتين لا تؤثران^(٧)
فينا ذواتهما مع المباشرة بالفعل .

وبحق ما تكون الحركة البسيطة للجرم البسيط ، والحركة المركبة للجرم المركب ؛ لأنه
إن لم يكن كذلك كان إذن نقيض ذلك ، [أعنى]^(٨) أن لا تكون الحركة البسيطة للجرم
البسيط ؛ فإذاً إذ ليس إلا بسيطاً أو مركباً ، فالحركة البسيطة للجرم المركب .

والمركب هو المركب من البسيط : فإن كانت حركة البسيط مركبة ، فباضطراب أن
يكون ما ركب منه حركته مركبة ، لأنه لا طبع له في ذاته إلا طبع ما ركب منه ،

(١) هكذا في الأصل ، وهي غير منقولة وكذلك نظيرتها في الجملة التالية . ويمكن ضبطها على
التدنى ، والمضى مفهوم ؛ ويجوز أن تكون زائدة ، بدليل خلو كلام الكندي من مثل هذا الفعل عند
كلامه عن الحركة في كتاب الجواهر الخمسة — باللاتينية .

(٢) وفي هامش الأصل سيقية أخرى : نهاية .

(٣) في الأصل : انتهى .

(٤) فوقها في الأصل كلمة : البرد .

(٥) تأثيراً قوياً ظاهراً .

(٦) لعله يقصد أنها تؤثر عند مباشرة الحس لها ، أى عند لمسها ، تأثيراً قوياً ظاهراً .

(٧) زفتها للإيضاح .

(٨) هكذا في الأصل .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله !

رسالة الكندي

في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

حاطك الله بتوفيقه ، وسدّدك لدرك الحق والانتفاع به !

سألت ، هيّا الله لك التوفيق في جميع مطالبك لما يرضيه ! الإبانة عن أن جرم الفلك
ليس يقابل شيئاً من الكيفيات الأولى ، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

وقد رسمت من ذلك ، وإن^(١) كانت الأقاويل في ذلك تحتاج أوائل كثيرة من علم
الطبيعات ، بقدر ما رجوت أن يكون لك ولن كان في مرتبتك فهمه والاجتهاد بقدره
في إبانة ما أحييت إبانته لك ؛ وبالله التوفيق !

اعلم أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة^(٢) ، لأن الطبيعة هي الشيء
الذي جعله الله علة وسبباً لعله جميع المتحرّكات الساكنات عن حركة^(٣) ؛ فأكبر الدلائل

على طبائع المتحرّكات حركاتها الفاصلة باختلافها لطبائع المتحرّكات بها .

والحركة البسيطة الأولى حركتان هما : حركة الاستدارة ، وحركة الاستقامة ؛

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين : إما من الوسط ، وإما إلى الوسط ؛ فالحركة

(١) في الأصل : فإن — فإن لم يكن هذا خطأ فيجوز أنه قد سقط شيء قبله . وكلمة : كانت ،
غير منقولة ، فيمكن قراءتها على وجه آخر .

(٢) تجد هذا التعريف لعلم الطبيعة في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى — راجع الجزء الأول
من هذه الرسائل ص ١١١ .

(٣) تجد هذا التعريف للطبيعة ، وكذلك التعريف الثاني ، في رسالة الكندي في حدود الأشياء
ورسومها ، التعريف الثالث .

فتكون إذن حركته مركبة وحركته بسيطة؛ وهذا خلف لا يمكن .

فإذن ليس يمكن أن تكون حركة الجرم البسيط مركبة ، فإذن حركة الجرم البسيط بسيطة ، كما قدمنا .

فأما المركبة من البسيط ، فباضطرارٍ إذن أن تكون حركتها مركبة من حركات ماركتبت منه من الأجرام ، إلا أن الجرم الأغلب عليه^(١) في تركيبه هو الظاهر الحركة فيه .

ولذلك ما صار بعض الأجرام المركبة أسبق إلى الوسط من بعض ، وكذلك إلى آخر السلوك^(٢) ؛ وقد نرى أسبق الأجرام البسيطة إلى الوسط الأرض ، والتالى لها الماء ؛ وأسبق الأجرام الذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك من الوسط النار ، والهواء تال^(٣) لها^(٤) .

وما ذهب إلى الوسط سميناه ثقيلًا ، وما ذهب من الوسط سميناه خفيفًا .

فإذن الأرض أثقل الأجرام ، والنار أخف الأجرام ؛ فأما الماء والهواء فقد نجدهما يعرض لكل واحد منهما الحلان جميعا بالإضافة ؛ فإن الماء ثقيلٌ ، إذا قيس إلى الهواء ؛ وخفيفٌ ، إذا قيس إلى الأرض ؛ والهواء خفيفٌ ، إذا قيس إلى الماء ؛ وثقيلٌ ، إذا قيس إلى النار . وقد نرى القوة الكبرى من [الكيفيتين^(٥)] الفاعلتين ، أعنى الحرارة ، مستولية على النار والهواء ، والقوة الصغرى من الكيفيتين الفاعلتين ، أعنى البرودة ، مستولية على الأرض والماء .

(١) الضمير هنا لا يتشى مع المتقدم عليه تماماً ، لكن المعنى واضح .

(٢) يقصد منتهى ما تنصل إليه الحركة ، هنا وفيما تقدم من كلامه .

(٣) في الأصل : تالى ، وهو خطأ نحوى .

(٤) نجد في الأصل عند كلمة : الذاهبة ، في هذا الكلام علامة ، وكذلك عند كلمة : لها ، علامة أخرى مثلها ؛ ويقابل ذلك في الهامش هذه العبارة : وفي أخرى (يقصد نسخة أخرى بلا شك) : النار ، والتالى لها الهواء ، ذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك .

(٥) في الأصل : إلى ، وهو خطأ .

(٦) زدتها للإيضاح .

فقد تبين أن حركة الجرم الحار بالطبع [هي^(١)] من الوسط ، وحركة الجرم البارد بالطبع [هي^(٢)] إلى الوسط ، من الأجرام البسيطة .

ويتبين أن القوة الكبرى من المنفعلتين ، أعنى اليَبْس ، غالبية على الجرمين السريعين في الحركة ، أعنى النار والأرض ؛ وأن القوة المنفصلة الصغرى ، أعنى الرطوبة ، غالبية على الجرمين البطيئى الحركة ، أعنى الهواء والماء .

فقد تبين أن الحرارة فاعلة الخفة ، والبرد فاعلُ الثقل ، واليبس فاعل السرعة ، في الخفيف والثقيل ، إلى موضعه الأخص به الطبيعي له ، والرطوبة فاعلة الإبطاء في ذلك .

وقد تبين أن هذه الأجرام الأولى البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة ، طبيعتها الوقف والسكون في مواضعها الخاصة لها ، كالأرض في الوسط ، والماء يليها ؛ فإنه إذا تنهى^(٣) إلى أقرب المواضع من الوسط وقف وما كان يجد سبيلا إلى الذهاب إلى الوسط ، فهو متحرك^(٤) أبداً إلى تلك النهاية التى لا يجد من خلفها سبيلا^(٥) إلى الوسط . ولهذا العلة شكل الأرض والماء كرى لطلبهما الوسط ، إذا^(٦) كانا متحللين سيالين ، فأما إذا حُصرَا ، كما في طبع الأرض ، إلا أن يلحقها التحليل^(٧) عرضاً ، أمكن أن يصير بعضها أبعد من وسط الكل من بعض بانحصار ذاتها ؛ فأما الماء بطبعه فسيتال غير منحصر بذاته ، فإذا انحصر^(٨) — كما وصفنا — بالعرض ، عرض له ذلك ، وصار أيضاً السيتال الذاهب من الوسط يعرض له الاستدارة ، أعنى أن يصير سطحه الذى يلي آخر السلوك كرىً ، لأن آخر السلوك نهاية الثلك مما يلي الوسط ، وهو سطح كرى ، ويتشكل من جهة الماء والأرض بشكل مالاقي^(٩) من الماء والأرض .

فقد تبين أن هذه العناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والهواء والنار ، إذ هى

(١) زيادة للإيضاح . (٢) في الأصل : تنهى .

(٣) في الأصل : محرك .

(٤) في الأصل : سبيل ، وهو خطأ نحوى .

(٥) هكذا في الأصل . (٦) هكذا الأصل ، وربما كان الصواب : التحلل .

(٧) يقصد الكندى بالانحصار كون الجسم متضام الأجزاء مصمتا غير متغلغل .

(٨) في الأصل : مالاقي .

مبضادة بالحركة ، متضادة بالكيفيات ؛ فإن النار التي هي أسبق الأشياء المتحركة من الوسط مضادة للأرض ، التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط ، بالكيفية الفاعلة الثقل والخفة ، إذ النار حارة يابسة ، والأرض باردة يابسة ، وموافق بعضها بعضاً في السرعة ، فبواقت^(١) بذلك في الكيفية المنفعلة ، أغنى اليس ؛ وكذلك ضادّ الهواء الماء بالقوة الفاعلة ، إذ ضادّه بالخفة والثقل ، واتفقا في الرطوبة ، إذ هما متفقان^(٢) في الإبطاء ؛ وضادّ الماء النار بالكيفيتين جميعاً ، الفاعلة والمنفعلة ؛ فإن النار حارة ، وهو بارد ؛ والنار يابسة ، وهو رطب ؛ إذ ضادّها بالخفة والثقل وبالسرعة والإبطاء . وكذلك ضادّ الهواء الأرض بالكيفيتين جميعاً ، الفاعلة والمنفعلة ؛ فإن الهواء حار رطب ، والأرض باردة يابسة ، لمضادّته إياها بالحالتين معاً ، بالخفة والثقل والسرعة والإبطاء .

فقد ظهر أن المتحركة الحركة المستقيمة جميعاً ، طبعها الوقوف في مواضعها الخاصة لها والحركة إليها ، إذا ثبتت^(٣) في غيرها أو بوعدت عنها ؛ فإذا تناهت إليها وقفت . وظهر أن المتحركة من الوسط حارة ، وأن المتحركة من الوسط باردة ؛ وأن الأسرع حركة بالطبع ، بلا إضافة ، يابس ، والأبطأ حركة بالطبع ، بلا إضافة ، رطب . فلنبحث الآن عن المتحرك الحركة المستديرة : أبارد هو أم حار ، أرطب أم يابس ، أم غير قابل لهذه الكيفيات ؟

وقد تقدم أن الخفيف هو المتحرك من الوسط ، والثقل هو المتحرك إلى الوسط ؛ والفلك جِزْمٌ ليس بمتحرك من الوسط ولا إلى الوسط ، فليس بثقيل ولا بخفيف ، فإنه إن كان ثقيلًا كانت حركته إلى الوسط مضادةً للمتحرك من الوسط ، وإن كان خفيفًا كانت

(١) في الأصل : فوافقت .

(٢) : متفقين ، وهو خطأ نحوي .

(٣) هذه القراءة اجتهدية ، وذلك لكثرة التبرات ووجود ثلاث نقط فوق هذه التبرات التي تشبه حرف السين . وفي الهامش علامة + ومعها هذه العبارة : في أخرى (يقصد نسخة أخرى) إذ ليست في غيرها ، إذا بوعدت عنها . وعلى كل حال في اللغة : ليس فلان الناس عاش معهم ؛ ليس فلان الناس على ما فيهم قبلهم واحتلهم ؛ ولايس فلان الناس خالطهم ؛ ويجوز بتكلف أن قرأ الكلمة : نشبت ، بمعنى علقت وخالطت ، ويجوز وجوه أخرى مثل : شبت ، بمعنى على .

حركته من الوسط مضادة^(١) للذي حركته إلى الوسط ؛ وليس بمتحركاً^(٢) إلى واحدة من هاتين الجهتين — فإذاً ليس بخفيف ولا ثقيل .

وأيضاً ، إذ هو ليس بخفيف ولا ثقيل ، فليس بحار ولا بارد ؛ إذ الخفة موجودة في البسيط الحار ، والثقل^(٣) موجود في البسيط البارد .

وأيضاً ليس برطب ولا يابس ، لأن أحد الرطبين متحرك إلى الوسط ، والآخر متحرك من الوسط ، والمتحرك منهما إلى الوسط أبطأ المتحركات إليه ، والمتحرك من الوسط أبطأ المتحركات عنه ؛ وليس في حركته إبطاء ولا خفة ، فإذاً يَبَيَّنُ أنه ليس بيابس ولا رطب . وقد ظن بعض من سلك العلوم الطبيعية على غير فهم واستقصاء أنه مركب من نار وماء وهواء وأرض ؛ وهذا الظن ، وإن كان سبق إلى ذوى التقصير في العلوم الطبيعية ، فبَيَّنُ الفساد عند مُبرِّزى الطبيعيين .

فإن المركب لا يحدث فيه خلاف أثر الحركات الأولى ، التي فيما رُكِبَ منه ، بَيَّتةً ، إذ ذلك عُدِمَ فيما رُكِبَ منه ، وليس له طبع غير طبع ما ركب منه ، فإن الحركة المستديرة ليست في واحد من العناصر الأربعة المتحركة حركة مستقيمة .

وأيضاً ولا ديمومة الحركة بالطبع في شيء منها ؛ فإنها إنما تتحرك^(٤) إلى مواضعها الخاصة بها ، فإذا تناهت إليها وقفت .

فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته ، لا تقف بَيَّتةً ، وأما تلك فالوقوف^(٥) في مواضعها ؛ فإذاً قد حدث في المركب من الحركات الأولى البسائط ما لم يكن فيما رُكِبَ منه ، وهي الحركة المستديرة^(٦) .

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يتركب من الذي طبعه الوقف في موضعه الأخص به ما طبعه

(١) في الأصل : مضاد . (٢) في الأصل : متحرك .

(٣) : والثقل . (٤) : متحرك .

(٥) هكذا الأصل ، والقصد أن طبعها أن تقف في مواضعها .

(٦) هذا على فرض أن الفلك عركب من العناصر الأربعة ، وهو متناقض ومن الواضح أن شيئاً قد سقط من النص ، لكن المعنى العام واضح .

الحركة في موضعه الأخص به ؛ وبحق ما كان إذ فارق الفلك العناصر الأربعة بديمومة حركته أيام مدته وديمومة سكونها في مواضعها الطبيعية أيام مدتها ، إذ هو مبين لها في قبول الكيفيات الأوائل جميعاً^(١) .

وأيضاً فإن المركب مركب من متغلبة ، يفسد بعض أركانه^(٢) بعضاً بتضاد الكيفيات ، حتى ينتهي^(٣) ذلك إلى انفصال أركانه ؛ فلو قيل إن هذه العناصر الأربعة ركبت من الفلك ، إذ هي ظاهرة التماسد والانفصال بعضها من بعض ، كان ذلك أخفى^(٤) استراقاً^(٥) وتقليطاً من أن يكون الثابت على حاله أيام مدته التي قسم له بآرائه جل وتعالى إلى أن يذتره كما ابتدأه ، إذا شاء ذلك ، عنصراً للدائر المتحلل السيتال المتفاسد في كل الآن^(٦) من الزمان ؛ بل البين الظاهر أن المركب الموضوع للتفاسد في جزئياته ، كهذه العناصر ، ماركب منه متفاسد في كليته ، كجميع الحرث والنسل وما أشبه ذلك من المعادن والأملاح والكباريت والشبوب وما كان كذلك ؛ فإنها تفسد وتنحل إلى العناصر الأربعة .

فقد تبين ، إذن ، أن الفلك غير محتمل لصفة واحد من العناصر في الكيفية والسرعة والإبطاء والخفة والثقيل .

فإذن بين أنه ليس بخفيف ولا ثقيل ، ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس . فهذا ، كان الله لك كافياً في جميع أمورك ، فيما سألت كافياً ، والحمد لله كثيراً كفاء^(٧) نعمه على جميع خلقه وبحسب ما هو مستحق بجلالة^(٨) ربوبيته .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين

(١) يشعر الإنسان كأنما سقط من النس الأصل شيء .

(٢) الضمير هنا يعود على المركب .

(٣) في الأصل : ينتهاها .

(٤) في الأصل : أخفا .

(٥) هذه القراءة اجتهدية ، ولعله يقصد أن يقول : أخفى انزلاقاً بالإنسان في الخطأ .

(٦) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٧) كفاء الشيء ما هو كفاء له .

(٨) في الأصل يمكن قراءتها : لجلالة ، والوجهان جائزان بحسب ما تكون كلمة مستحق اسم فاعل أو اسم مفعول .

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل^(١)

على أساس مقدمات هي :

(١) أن الجرم الأقصى يدور حول مركزه ، وهو ما يعبر عنه الكندي بأنه يتحرك على الوسط ،

(٢) وأنه لا يمكن أن يكون ثم جرم لانهية له ،

(٣) وأنه لا يوجد خارج العالم ، لا خلا ولا ملاء ،

يريد الكندي أن يثبت أن الجسم المضلع ، ذا القواعد والزوايا ، أعني غير الكروي ، لا يمكن أن يدور حول مركزه ، أي أن يكون متحركاً على الوسط . وبما أن الجرم الذي يدور حول مركزه لا بد أن يكون كروي الشكل ، فالجرم الأقصى كروي الشكل .

ويثبت فيلسوفنا باستعمال الرسم الرياضي أن نهاية الجرم الأقصى لا بد أن تكون كرية ، وذلك استناداً إلى أنه لو كان جرم الكل ذا قواعد ، مع دورانه حول مركزه لاقتضى ذلك أن طرف زاوية من زواياه يسير في دورانه إلى موضع وراء الموضع الذي يمتد إليه سطحه . وإذن فلا بد أن يكون وراء جرم الكل مكان ، فيه موضع معروف يصل إليه بعض أجزاء جرم العالم ثم يزول عنه ويمارزه . ولما كان من المفروض المسلم به أنه لا يوجد خارج الكل لا خلا ولا ملاء ، فلا بد أن يكون جرم الكل مستديراً .

ثم يثبت الكندي أيضاً أن جرم الكل كروي الداخل بدليل يعتمد على أساس الدليل السابق وينبني عليه عملياً .

ثم تنتهي الرسالة بإثبات أن الأرض في داخل الفلك كرية الشكل على مركز الكل وكذلك الماء حول الأرض .

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي الفعطي (س ٢٤٢) بعنوان : رسالة « في أن العناصر الأولى والجرم الأقصى كرية » وذكرها ابن النديم (س ٢٥٦) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) بعنوان : (رسالة في الإبانة عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كروي ، وعم جميعاً يذكرون له رسالة بعنوان : « رسالة في أن العالم وكل فيه كروي الشكل » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم

في

أن العناصر والجرم الأقصى ^(١) كرية الشكل

أطال الله بقاءك ، يا ابن ^(٢) الهداة الأعلام ، والأئمة الحكم ، مغرس ^(٣) الدين ،
وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ١ وأدام الله إعزازك بطاعته ، وتحصينك
بصنعه ، وتسديدك بتوفيقه ، ووقاك السيئات ، وأسعدك إلى الممات وبعد الممات ١ فهمت ،
أفهمك الله جميع الخبرات ، ويترك لعمل الصالحات ١ ما سألت إيضاحه ، باختصار في
القول ، من أن أجرام العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ، بالقول الطبيعي ؛ ليكون
ذلك كالتذكرة لما قلنا في ذلك في مواضعه الخاصة ، ونحقيقاً ^(٤) عليك مؤونة النظر في الكثير
من القول ؛ فرسمت من ذلك قدر ما ظننته موافقاً لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك
الكاملة ، وبالله التوفيق .

فلنقل الآن : إن كان قد ثبت أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى ، [و] أنه
لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فإن نهاية ^(٥) الجرم الأقصى المتحرك على وسط [إما
أن تكون] ^(٦) أبعاد نهاياته من الوسط بعداً واحداً أو لا تكون كذلك .

(١) في الأصل : الاقضا .

(٢) د د : يابن .

(٣) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تكون من فعل آخر .

(٤) في الأصل : مخفف .

(٥) ربما كانت كلمة : نهاية ، هذه ، زائدة .

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال النص أو للإيضاح .

فإن كان كذلك ، فإن جرم الكل كرى اضطراراً .

وإن كان ليس أبعاد نهاياته من وسط الكل بعداً واحداً ، فقد يمكن أن يكون فيه
كرة ذات ^(١) نهاية ، بعد نهاياتها ^(٢) من وسط الكل بعداً واحداً ^(٣) . فإن كان قد ثبت أنه
ليس خارجاً ^(٤) من جرم الكل خلاً ولا ملأ ، أعنى جسماً أو فراغاً ^(٥) ، فليس يمكن
الجرم الأقصى أن يتحرك على وسط الكل ، وهو ذو قواعد وزوايا ؛ فإن الجرم الذى ليس
بكرى ذو قواعد وزوايا ، اضطراراً .

برهان ذلك أن ذلك لا يمكن ؛ فإن كان يمكن ، فليكن ^(٦) ذو قواعد وزوايا ، كشكل
أ ب ج د هـ ، ووسط ^(٧) الكل علامة و ، ونصل و بزوايا ا ، ونخرج خطاً يكون عموداً على
قاعدة ا ب ، وهو خط و ح مساوياً خط ا و ، فهو يقطع خط ا ب على زاوية قائمة ؛ ونعلم ^(٨)
حيث قطع خط ا ب علامة ز . فإز وزاوية قائمة ، فإ و قطر [ا] ^(٩) ز و ، فإ و أطول
من وز . وليتحرك ، إن أمكن ذلك ، جرم ا ب ج د هـ على و ، التى هى وسط الكل ، ولا
فراغ خارجاً ^(١٠) من جرم ا ب ج د هـ ، ولا جسم ، حتى تنتهى علامة ا إلى موضع علامة ح ؛
وقد كان لا فراغ ولا ملأ في مسافة ز ح ؛ وقد نكتب ^(١١) فيها نقطة ا . فقد كانت فارغة إذن ^(١٢) ،
وزال عنها جسم ، صار في مكان زاوية ا ب ا ^(١٣) ، فقد كانت مسافة ^(١٤) ز ح إما خلاً وإما
ملأ ؛ وقد فرض أنه ليس خارجاً ^(١٥) من علامة ز خلاً ولا ملأ ؛ فهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الأصل : دون نهاية — وهو منقضى لأصل أساسى عند الكندى ، هذا إلى أنه لا يتفق مع
استدلاله هنا .

(٢) في الأصل : نهاياته . (٣) في الأصل : بعداً واحداً .

(٤) د د : خارج . (٥) في الأصل : جسم أو فراغ .

(٦) فعل الكينونة هنا فعل تام .

(٧) في الأصل : وشكل ، وهو غير متفق مع المعنى ، وقد صححنا بحسب النص الآتى .

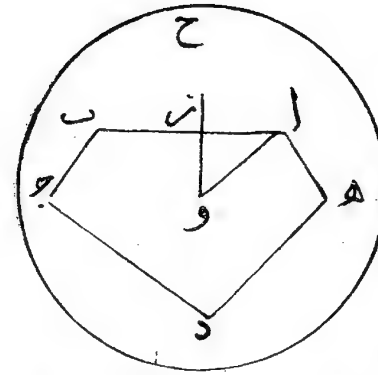
(٨) هكذا الأصل ، ولعلها تحريف عن : نعمل .

(٩) زيادة ليست في الأصل ، ومى للإيضاح . (١٠) في الأصل : خارج .

(١١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً في الأصل ، وغير منقوطة . (١٢) في الأصل : إذا .

(١٣) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم ، وهو أن نقطة ا تجاوزت نقطة ح .

(١٤) في الأصل : مساويه . (١٥) في الأصل : خارج .



فليس يمكن جرم ا ب ج د هـ أن يتحرك على وسط
الكل الذي هو علامة و ، إذ هو ذو قواعد وزوايا ؛
فنهاية الجرم الأقصى إذن ، إذ هو متحرك على وسط
الكل ، سطح كرى .

والأشياء ، التي تتحرك إلى الوسط بطباعها ،
أعنى الأرض والماء ، إذ منها ما يسبق إلى الوسط

ومنها ما يتاوه ، فهي إذن بطباعها تسلك إلى الوسط وتقف عند أقرب المواضع من الوسط التي
يمكنها أن تصير إليها ؛ فليس يقف شيء منها ، بينه وبين الوسط فراغ من أرض أو ماء ،
حتى ينتهي إلى الوسط أو ما سبقه إلى الوسط ؛ فإن هذين الجرمين محيطان^(١) بالوسط
إحاطة كرية ؛ فإذا^(٢) لا فراغ ، فإن ما بينهما وبين الجرم الأقصى كرى ؛ فإذا كل ما بين
الكري من باطنه وبين كرى آخر من ظاهره ، وما على مركز واحد ، كرى اضطراباً ، فإن
المتحرك^(٣) ، كما ذكرنا ، كرى النهاية ، وأيضا كرى الداخل ؛ لأنه إن تحرك في داخله
ذو زوايا امتزج واختلط ، إن كان ستيلاً يمكنه الاختلاط ؛ وإن كان غير ستيال ، أعنى
منحصرأ في^(٤) ذاته ، [ف] إما أن يقف الجرم الأقصى ، فلا يتحرك ؛ وإما أن يتحرك
منه ما لم يكن فيما بين زوايا الجرم الذي في باطنه ، ويكون المتحرك حركة مستديرة منه كرى
الباطن ، وبعده سطح كرفته من وسط الكل كبعده^(٥) الزوايا التي لباطنه من وسط الكل .

فإذن جرم الكل كرى اضطراباً ، وذلك ما أردنا أن نبين .

ولنقل إن الذي طباعه أن يتحرك إلى وسط الكل ، لا يخلو من أن يكون أبدع في
الموضع الذي خاصته أن يقف فيه ، أو إنما أبدع مُنبثاً في الكل ، فذهب إلى الوسط

(١) في الأصل : محيطين . (٢) في الأصل : فإذا .

(٣) د : المحرك . (٤) د : من .

(٥) في الأصل : يبعد ، والمعنى غير ظاهر ، إلا إذا فرضنا أن ذا الزوايا التي داخل الفلك تبلغ زواياها
باطن سطح الفلك .

بجميع أجزائه ، يُقيل^(١) من الكل إلى الوسط ، وأسبقها يقف في الوسط ، وما قُرب من
الوسط من كل جهة ، ثم الذي يليه أبداً كذلك ، حتى تصير جميعا في الوسط وما يلي
الوسط ، فتكون أبعاد المختلفة منها من الوسط بعداً واحداً ؛ وإما أن يكون أبدع مجتمع
الأجزاء في موضع واحد ، أو مواضع عدة خارجة عن الوسط ؛ فإن كانت في مواضع عدة ،
أقبلت من كل جهة إلى الوسط ؛ فإن زحمت^(٢) عليه بقواها في الذهاب إليه ، وعصر
مضها بعضاً ، وتلاقت ، وصارت في مواضع ما كان بينها من جسم الهواء ، فصارت محيطة
بالوسط ، فإن بقي منها شيء بعده من الوسط أكبر من بعد غيره ، وكان له سبيل إلى
الوسط أقرب^(٣) من سلوكه على خط مستقيم على ما تحته من الأرض ، انفصل وسلك في
السبيل الأقرب إلى الوسط ؛ وكذلك إن اندفع من موضع واحد من العالم خارج عن الوسط .

مثال ذلك أنا نفرض الجسم الأقصى دائرة ا ب ج ، ووسط الكل علامة د ، والجرم
السالك إلى الوسط جرم هـ ز و ؛ فأقول إن كل جزء من جرم هـ ز و يسلك^(٤) إلى الوسط
من موضعه ، فهي تسلك على خط هـ ز د ، وز على خط ز د ، و ا على خط و د^(٥) ؛
فهي إذن تحيط بعلامة د ، وكل أجزاء ز هـ ، وكذلك يسلك إلى علامة د فيحيط بعلامة د ،
لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، وسلك الجرم بكليته ، فانتهدت ز إلى علامة د ؛ والجرم
متصل كهيئته ، فإن ز إن صارت إلى علامة د ، صارت و على علامة ح ، وهي على علامة ط ؛
فإذن ليس جزء من أجزاء جرم هـ ز تصير إلى علامة د التي هي الوسط إلا جزء ز فقط ،

(١) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، فنقطتها مستعينا ببقية الكلام .

(٢) في الأصل : دحمت . ويجوز أن تكون : زحمت ، أو أن تكون قد سقطت من ازدحمت

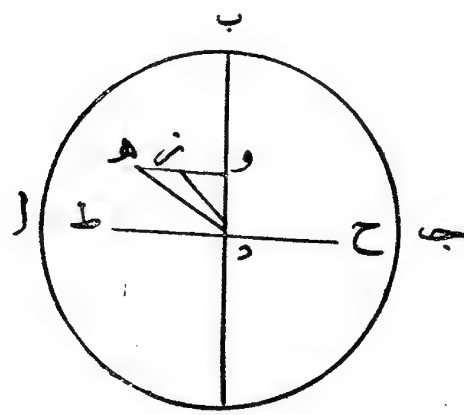
الألف والزاي .

(٣) لعل المقصود هنا ليس هو القرب الرياضي ، لأنه لا أقرب بين النقطتين من الخط المستقيم ، بل
المقصود هو السهولة أو الإمكان .

(٤) في الأصل : سلك .

(٥) هذه العبارة كما في الأصل تماماً ، ويظهر أنه قد سقط شيء بعد كلمة تسلك ؛ وبرغم أن الحروف
المذكورة في نص الرسالة لا تطابق الرسم أحياناً تمام المطابقة ، فإن مقصود الكندي واضح عند التأمل .
والمقصود هو أن هـ تسلك على خط هـ د ، وأن ز تسلك على خط ز د ، وكذلك تسلك على خط و د .

لأن ز إذا وقفت عند د وقفت الباقية خارجاً^(١) عن الذي فرض أن أجزاء جرم ه ز و



كلها تسلك إلى د؛ وهذا خلف لا يمكن؛
فإذن ليس يسلك جرم ه ز و إلى د، وهو
متصل، بل وهو متباين^(٢) الأبعاد،
وكل واحد منها يسلك إلى د، وكل واحد
منها يقف في د، وحول د، على قدر سبقها
وتخلفها.

فالأرض اضطراباً تكون كرية على
وسط الكل، وذلك ما أردنا أن نبين.

وإذ ذلك كذلك فلنبين أن سطح الماء كرى أيضاً، وإن كان على سطح من الأرض،
وهو غير كرى.

مثال ذلك أن نفرض [أن]^(٣) السطح المهيأ من الأرض غير كرى خط ا ب، ووسط
الكل علامة د، والعلامة التي تفصل علامة ا ب بنصفين علامة ه، ونخرج منها خطا إلى
د؛ وقوس ا ج ب مركزه الأرض، ونصل ا ج ب ب و؛ وليكن ا ب ج د في سطح واحد^(٤)،
ونقسم د ه إلى ج، فخطوط ا د^(٥)، ب د، ج د متساوية، لأنها من مركز د إلى محيط
ا ج ب، و د ه بعض ج د، و ج د مساو لكل واحد من خطي ا د، ب د؛ وه د أصغر من
كل واحد من خطي ا د، ب د؛ وه د عمود؛ والماء بطبعه يسيل إلى المركز، فإن حُجب
عن المركز، أعني عن مركز الكل، فإلى أقرب المواضع إلى مركز الكل؛ فإذن الماء،

(١) في الأصل: خارج.

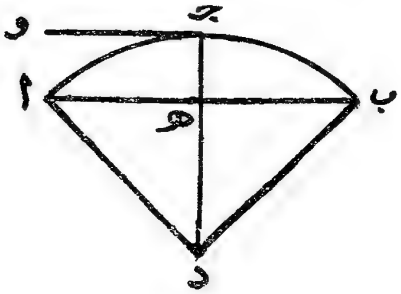
(٢) رسم الكلمة هو مابن، ويمكن أن تقرأ: مابن أو نحو ذلك؛ والأغلب أنها: متباين. بمعنى
متفرق، متباعد.

(٣) في الأصل: يابض، لعله لكلمة قصيرة مطبوسة مثل: في، أن.

(٤) هكذا الأصل، ويظهر أن كلاماً سقط أو أن في النص خطأ — لكن المعنى مفهوم.

(٥) في الأصل: ا ب، وهو لا يتفق مع المعنى.

إن سال من علامة ا على سطح ا ب، سال على علامة ه، لأنها أقرب إلى د من ا ومن ب؛
وكذلك إن سال من ب وقف عندها، وكذلك إن سال دائماً إلى جهة ه، حتى ينتهي إلى
علامة ج، يصير بعده من د كبعد ا من د، وب من د، فلا يسيل إذا صار إلى الموضع التي
بعدها من ج بعده واحد^(١) إلى جهة من الجهات لم يقف سطح ظاهره مع قوس ا ج ب —
لا يمكن غير ذلك؛ فإن سال إلى غير ذلك الموضع الأبعد من د، التي هي وسط الكل^(٢)،
فإنه إن سال من ج أو ا أو ب، فإنه يسيل إلى موضع أبعد من ذلك الموضع الذي سال منه



من د؛ فإذن إنما يتباعد بحركته الطبيعية من
وسط الكل. وقد قيل إن الماء بطبعه
يتحرك إلى وسط الكل، وفرض ذلك، فهذا
خلف لا يمكن، فإذن ليس يمكن أن يكون
سطح الماء غير كرى، وذلك ما أردنا
أن نبين^(٣).

فقد تبين^(٤) من جهة الطبيعة أن سطح الماء كرى، وأيضاً أن جميع العناصر والجرم
الأقصى كرية.

ويمكن أن نبين أن جرم الكل كرى، من الصناعة الرياضية؛ فلنكمل الآن هذا
الفن، بتأييد ذي القدرة التامة وعزته.

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين.

(١) في الأصل: بعداً واحداً.

(٢) في الأصل: الوسط الكل.

(٣) النص للنقد كله مضطرب، وربما كان ناقصاً، وهذا هو المانع لنا من تكلف إصلاحه —
والعنى العام مفهوم.

(٤) في الأصل: يتبين.

ما بلغتْه فكرتْى ورأيتُ من إشاراتهم الخفية الأسرار المدفونة في أضعاف أقاويلهم العميقة الأغوار ؛ ولم آلُ نصحا في إيضاح ذلك بأبسط قول جهداً ، وبواب الخيرات توفيقنا لكل محمود [في] ^(١) الدين .

وأما بعد ذلك فقد أظن أن العزل التي أضيف لها كل واحد من المجتمعات الخمسة الواقعة في الكرة — التي كل واحد منها ذو قواعد متشابهة الأضلاع ، التي هي ذو الأربع قواعد المثلثات المنسوب إلى النار ، وذو الست قواعد المربعات المنسوب إلى الأرض ، وذو الثمان قواعد للمثلثات المنسوب إلى الهواء ، وذو الأثنى ^(٢) عشرة قاعدة الخمسات المنسوب إلى الفلك ، وذو العشرين قاعدة المثلثات المنسوب إلى الماء — إلى العناصر الأربعة والفلك ، ما أنا واصف . أما أول ذلك فلأنها خمسة فقط ، لا أكثر ولا أقل ، كعدة الأسطوانات الأربعة للتضادة والطبيعة الخامسة الخارجة عن المتضادات ، وإذ ثلاثة منها تحاطة بمثلثات ، وواحد بمربعات وواحد بمخمسات ، وأحدها ذو أربع مثلثات وستة أضلاع ، وأحدها ذو ثمان مثلثات واثني ^(٣) عشر ضلعا ، ، وأحدها ذو عشرين قاعدة مئة وثلاثين ضلعا ، وأحدها ذو ست مربعات واثني ^(٤) عشر ضلعا ، وأحدها ذو اثنى ^(٥) عشرة خمسة وثلاثين ضلعا أيضا . وعدة سطوح كل واحد منها أزواج أيضا . فأما أشكال قواعد كل واحد منها فردية إلا واحدا ^(٦) ، فإنه زوجي ، أعني أنها جميعا من مخمسات ومثلثات وهي فردية ؛ فأما واحد منها فن مربعات ، فهو زوجي ؛ والفرد من العدد ينسب إلى التذكير ، لأنه لا يقبل التنصيف ، فهو لا يقبل الانفعال ؛ والزوج من العدد ينسب إلى التأنيث ، لأنه يقبل التنصيف ، فهو يقبل الانفعال . فلأن ذا ^(٧) الست قواعد المربعة زوجي من بينها ، ينسب إلى النهاية في التأنيث ومخالفة

كلها ؛ ولأن التأنيث تحت التذكير ، والأرض تحت الكل ، ينسب هذا الشكل إلى الأرض ؛ وأيضا لأنه ذو ست قواعد ، والستة عدد تام ثابت غير متحرك إلى زيادة ولا نقص ، والباقية ، أعني ذو الأربع وذا ^(٨) الثمان وذا ^(٩) الاثنى عشرة وذا ^(١٠) العشرين ،

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) في الأصل : اثنا عشر .

(٣) ، ٤ ، ٥ (في الأصل : اثنا عشر . (٦) في الأصل : واحد (٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) في الأصل : ذا .

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوة إلا بالله

رسالة الكندي

في

السبب الذي [له] نَسَبَتُ القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات ^(١)

صانك الله أيها الأخ محمود بتوقيقه من كل ريب ! ووفقك لسبيل النجاة من حبال الشبهة المرديّة وظلمات الجهل الخزية ! ووهب لك علما يقودك إلى ما يُقَرَّبُ منه من عمل ، ويسعدك به إلى نهاية الأجل !

فهتُ الذي سألت من إعلامك ما الملة التي قادت القدماء من الفلاسفة إلى إضافة الأشكال الخمسة إلى العناصر الأربعة وإلى الفلك ، وأنى إضافة ^(٢) .

فرايتُ تكلف ^(٣) إعلامك ذلك بعض الأعمال المربّجة في تجارة من كانت سوقه إيجاد ^(٤) وحدانية الله ، جلّ وعزّ ، وأنه ذو القوة المبدّعة الكلّ ، والقابض الكلّ ، والأحكمُ الفعل . وإن من سنة أفضل أهل كل تجارة ألا ينفلوا عن مُربّح في تجارتهم من أين صنع وصحّ .

فأسرعتُ إلى إزادتك من ذلك ، مُرتَقِباً في ^(٥) أرباحها الباقية وثمارها الزاكية بقدر

(١) يذكر ابن النديم (ص ٢٥٧) للكندي رسالة « فيما نسب القدماء كل واحد من المجتمعات الخمس إلى العناصر » ، أما عند الففطى وابن أبي أصيبعة فلا نجد اسم هذه الرسالة ، وهذا لا يطن في أنها للكندي . وفي هذه الرسالة مواضع مضطربة وناقصة بلاشك ، مما يجعل الفهم التفصيلي عسيرا . ولم نسرف في إصلاح النص ، لأن المعنى العام واضح . وبما يبين على فهم الرسالة وإصلاحها مراجعة معاصرة لمايوس لأنفلاطون . ودراستهما دراسة مقارنة بحث هام قائم بذاته . (٢) بعد هذه الكلمة يباين في الأصل .

(٣) بعد هذه الكلمة كلمة : ذلك ، مضروب عليها .

(٤) يعني الوصول إلى علم وحدانية الله أو إثباتها .

(٥) هكذا في النص ، ولعلها : من .

بعضها عدد ناقص وبعضها زائد ، وكلها متحرك عن التمام إلى الزيادة والنقص ، غير ثابت على عدته ، نسب ذو الست قواعد إلى الأرض ، التي هي العنصر الثابت من بين باقي العناصر المركبة تحت الكل ، ليتحرك عليه الكل . ولأن الستة حاصرة أجزائها ، والباقية غير حاصرة أجزائها ، أضيفت الستة إلى الأرض المنحصرة ، والباقية إلى السائلة .

ولأن الاثني عشر من الستة في نسبة الذي بالكل ، والذي بالكل أعظم الأبعاد التأليفية ، ولأن هذه النسبة هي في ذي الأضعاف الأول الأيسر ، نسب ذو العشرين^(١) إلى الطرف الأبعد من الأرض ، أعنى السماء ، التي هي والأرض واحدة ، إذ هما نهايات الكل ، ونهايات الذي بالكل أشد نهايات الأبعاد التأليفية تباعداً بالمكان ، وهما واحدة بالقوة وذاتهما^(٢) .

[و] لأن المنحصرة كلها محاطة بالقواعد الفردية — وذو الاثني عشرة قاعدة وحده ، فإنه محصور بمخمسات — أضيفت الأشكال الثلاثة المحاطة بالمثلثات ، إذ هي محاطة بشكل واحد ، إلى الثلاثة العناصر التي هي في حركة واحدة ، أعنى حركة الاستقامة ، أعنى النار والهواء والماء ، وأضيف ذو الاثني عشرة قاعدة المحاط بالمخمسات الخالف للمثلثات إلى السماء المخالفة^(٣) بالحركة للعناصر الثلاثة المنحصرة .

وأيضاً لأنه ليس يقع على الكرة شكل ذو أضلاع متساوية متساوي^(٤) الزوايا ينقسم بالمثلثات التي هي ركن لكل شكل ذي أضلاع ، ويكون كل ضلع من أضلاعه قاعدة لمثلث متساوي الأضلاع والزوايا ، إلا الخمس — فإنه ينقسم بخمس مثلثات متساويات الأضلاع والزوايا ، كالذي هو موجود في ذي العشرين قاعدة ، فإن كل خمس مثلثات منه مخمس متساوي الأضلاع والزوايا — أضيف ذو الاثني عشرة قاعدة إلى الجرم المتحرك الحركة الكرية . وأيضاً لأن ذا^(٥) الاثني عشرة قاعدة الخمسة مساوٍ عدة القواعد للبروج الاثني عشر المفروضة للفلك ، وكل قاعدة منها تنقسم بخمس مثلثات مساوية العدد للخمس حدود المفروضة لكل برج ، وأن أضلاع ذي الاثني عشرة قاعدة ثلاثون^(٦) منها مساوية^(٧) لأقسام الجزء من

(١) هكذا الأصل . والصواب : ذو الاثني عشرة .
(٢) هكذا الأصل ، ولا أفهم المقصود . راجع الاستدراكات .
(٣) في الأصل : المحاطة .
(٤) في الأصل : ذي .
(٥) في الأصل : ثلثين .
(٦) في الأصل : متساوية .

الاثني عشر من الفلك المفروضة المسماة درجا ، وأعداد المثلثات التي تنقسم إليها مخمساته ستون^(١) مساوية للتسديس ، وأضلاع هذه الستين مثلثة تسعون^(٢) ضلعاً مساوية للتربيع ، وهذان الشكلان^(٣) ركن لأشكال مقاطر^(٤) الفلك المفروضة الباقية ، أعنى التسديس والتربيع ، لأن من أضعاف التسديس يكون التثليث ، ومن أضعاف التربيع تكون المقابلة ، أضيف ذو الاثني عشر قاعدة إلى جرم الفلك .

فأما الفردية الثلاثة المنسوبة إلى العناصر الثلاثة الباقية ، فإن أطفها ، إذ هو أقلها قواعد ، أعنى الأربع قواعد المثلثة ، وإذ هو أحدثها ، لأنه أحدثها زوايا ، فإنه نسب إلى النار ، إذ هي أحد العناصر الثلاثة وأطفها ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد ، وهو يليه في عدد القواعد وحدة الزوايا ، إلى الهواء ، الذي يلي النار في اللطافة والحدة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة ، إذ هو يلي ذا^(٥) الثمان قواعد في عدة القواعد وعدة^(٦) الزوايا ، إلى الماء الذي يلي الهواء في اللطافة والحدة .

وأيضاً لأن ذا^(٧) العشرين قاعدة هو الطرف الأبعد من هذه الثلاثة الفردية من ذي الأربع قواعد ، نسب هذان الشكلان^(٨) إلى العنصرين المتضادين من هذه الثلاثة الفردية ، لأن المتضادة هي الأطراف المتباعدة جداً . ولأن الأكثر تركيباً هو الأغلظ الأثقل ، أضيف المركب من قواعد كثيرة إلى أغلظ العنصرين وأثقلهما ، أعنى الماء ، والمركب من قواعد أقل ، إلى أطف العنصرين وأخفهما ، أعنى النار ؛ فأما المتوسط بين كثرة القواعد وقلتها ، فأضيف إلى المتوسط بين العنصرين المتضادين في اللطافة والغلظ والخفة والثقل ، أعنى الهواء . وأيضاً لأن التذكير محتوي^(٩) من الكيفيات الفاعلة على الحرارة ومن الكيفيات المنفعلة

(١) في الأصل : ستين : (٢) في الأصل : وهذين الشكلين .

(٣) : : تسعين .

(٤) هكذا الأصل : راجع الاستدراكات في آخر الكتاب .

(٥) في الأصل : ذي . (٦) لعلها : حدة .

(٧) في الأصل : ذي . (٨) في الأصل : نسباً هذين الشكلين .

(٩) في الأصل : محتوي .

على اليبس ، وأن الفاعلة أقوى من المنفلة ، والنار محتوية على الحرارة واليبس ، فالهواء يشركها في الحرارة التي هي كقيمتها الفاعلة ، والفاعلة أقوى وأعلى من المنفلة ، لأن المنفلة موضوعة للفاعلة كالمهيولى ، والفاعلة لها كالصورة ، والأرض تشركها في اليبس الذي هو كقيمتها المنفلة ، والمنفلة أسفل وأضعف من الفاعلة ، وأضلاع ذى الثمان قواعد الاثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الأربع أيضاً في نسبة الذى بالكل ، وأضلاع ذى الست قواعد الاثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الستة في نسبة الذى بالكل أيضاً ، إلا أن نسبة قواعد ذى الست قواعد الست إلى قواعد ذى الأربع قواعد الأربع ليست في نسبة الذى بالكل ، بل في نسبة الذى بالخمسة (١) ، وهي أبعد في النسبة من نسبة الذى بالكل ، فأضيف ذو القواعد الأربع إلى النار ، إذ فيه نسبة إلى ذى الثمان قواعد من جهتين في أقوى نسب التأليف ، ونسبة [إلى] (١) ذى الست قواعد من جهة واحدة في أقوى نسب التأليف أيضاً ، ونسبة ثابتة ، هي الوسطى من نسب التأليف الأولى في القوة (٢) ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد إلى العنصر المشارك للنار بالكيفية الفاعلة الأقوى ، وأضيف ذو الست قواعد إلى العنصر المشارك للنار بالكيفية المنفلة الأضعف .

وأما ذو العشرين قاعدة فإن نسبة قواعده إلى قواعد ذى الأربع قواعد في نسبة الخمسة أضعاف ؛ وليست هذه النسبة في شيء من نسب التأليف ، وكذلك أضلاعه الثلاثون (٣) إلى أضلاع ذى الأربع قواعد الست في نسبة الخمسة أضعاف أيضاً ، فأضيف ذو العشرين قاعدة إلى العنصر المباين للنار في كَيْفِيَّتَيْهِ جميعاً .

وأيضاً إن لذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد أعدادها متحركة غير تامة ولا ثابتة ، كما قدمنا في عدد النسبة التامة الثابتة ؛ وكلاهما متحركان (٢) إلى النقص (٣) ، لأن أجزاء الأربعة نصف وربع ، وجملة ثلاثة أقل من الأربعة ، وكذلك أجزاء الثمانية ناقصة ، فهما جميعاً مشتركان (٥) في الحركة إلى النقص ، [ف] أضيف إلى العنصرين السائلين المتحركين المشتركين في حركة في جهة واحدة ، أعنى النار والهواء ،

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) الأصل غير منقوط ، ويجوز أنه قد سقط منه شيء .
(٣) في الأصل : العنصر . (٤ ، ٥) في الأصل : متحركين ، مشتركين .

وأضيف منهما ذو الأربعة قواعد ، لأنه أشدها حركة في النقص ، إذ أجزاءه أبعد في النسبة منه من أجزاء ذى الثمانية قواعد من الثمانية (١) ، إلى النار ، وذو الثمان قواعد ، لإبطاء حركته في النقص ، إلى الهواء الأبطأ حركة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة المخالف بالحركة لحركة ذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد — إذ حركة ذينك بالنقص ، وحركة هذا بالزيادة ، لأن أجزاء العشرين زائدة على العشرين مثل عشر العشرين (٢) — إلى العنصر السائل الثالث المتحرك خلاف حركة النار والهواء ، إذ حركتهما من الوسط وحركته إلى الوسط .

وأما الشكل المحصور باثنتي عشرة قاعدة ، فلأن عدة قواعده في العدد الزايد مثل ثلثها ، ونسبة زيادتها عليه أعظم نسب المتحركة الزائدة والناقصة ، فأضيف (١) ذو الاثنى عشر قاعدة إلى الفلك ، لأن حركته إلى الزيادة أسرع من جميع الحركات التي وصفنا ، وحركة الفلك أسرع من حركات العناصر . وأيضاً لأن السماء محل الروحانيين ذوى (٢) العقول العقلية النقية غير المشوبة ، وذوى الثبات على طباعهم ، لا غيرهم مما خلق الله ؛ والأرض مولدة كل حرث ونسل ، أعنى عليها مستقر كل حرث ونسل ، وبها كونه .

فكل واحد من العناصر والسماء ، فهو ذو هيولى وصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ؛ وفي الأرض خاصة بأنه يكون النمو مع التثليث (٣) ، وفي السماء ثبات الحال والفعل العقلى مع (٤) ؛ فالأرض ذات ترييع في معانيها ، والسماء ذات تخميس في معانيها ؛ وكانت أوائل الأشكال ذوات الأضلاع كلها المثلثات ، لأن كل ذى أضلاع مثلث أو منقسم إلى مثلث ، والمثلث ليس ينفصل إلى غيره (٥) ، أوائل المحسوسات لكنها (٥) ، كما ذكرنا ، الهيولى والصورة وما به تكون الحركة ، أضيف الأرضى إلى (٥) الأربعة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة والتولد ، إلى الحاطة بمرعات ؛ والنار والهواء والماء ذوات الثلاثة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ، إلى الحاطة بمثلثات ؛ والسماء ذات الخمسة ، أعنى الهيولى والصورة

(١) في الأصل : وأضيف (٢) في الأصل : ذى . (٣) يباين في الأصل .

(٤) الانتقال إلى ما يلي صعب ، فلا بد أنه قد سقط من النص شيء .

(٥) الكلمة غير واضحة في الأصل : لكنها ، كلها — يلى ، إلى ، على .

ومابه تكون الحركة السكانية غير المختلفة وثبات الحال والفعل العقلي ، إلى المحاط بمخمسات .
ولأن النار أولها وألطفها أضيف إليها أول الأشكال في عدد القواعد وأحدها وألطفها ،
وأنا أعني ذا الأربع قواعد ؛ وأضيف إلى الذي [يلها] في الترتيب واللطف ، أعني الهواء ،
الذي يلي الأربعة قواعد في عدد القواعد وفي لطافة الزوايا وحدتها ، أعني ذا الثمان
القواعد ، وأضيف إلى آخرها^(١) في الترتيب واللطف ، أعني الماء ، أكثرها قواعد وأكثرها
وأعظمها زوايا ، وأنا أعني ذا العشرين قاعدة .

فأما كثير من القدماء فكانوا يضيفون السماء إلى التخميس ، لأنهم كانوا يرون أن
كل الذي في السماء من خلق الله ذو حس وعقل ، وليس يعم كل الذين في الأرض العقل
والحس ، بل الذي يعيها التوليد .

فانظر أيها الأخ المحمود ما الذي رمزت به الطبيعة من هذه الجهة على أن علة الشكل
واحد غير متكرر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مُشبه شيئاً من معلولاته بالأشياء اللطيفة الخفية
عن الأعين الجسدانية والواضحة للأبصار العقلية .

إذ الشكل الكرى المحاط بسطح واحد غير متكرر ولا خارج عن ذاته علة كون ،
بل في الأشكال الأول ، أعني المتقاربة^(٢) الأضلاع والزوايا والقواعد للتشابهة ،
إذ الاعتدال أول ، لأن الاعتدال طبيعي والخروج عن الاعتدال عرضي غير طبيعي ،
والطبيعي أقدم من العارض له^(٣) . وبوجدان الكرة يوجد كل واحد من الباقية ، والكرة
غير شبيهة بشيء من ذوات السطوح ، لأنها لا [تد] ^(٤) تتكرر ، وتلك متكررة ، والخطوط
الواقعة على الأشكال ذوات القواعد وتريه ، والواقعة على الكرة قوسية فقط ، لا يمكن فيها
خط وتري^(٥) ؛ وكيفما^(٦) فصلت الكرة ببسيط واحد مسطح كانت فصولها المشتركة

(١) في الأصل : أحدها .

(٢) هكذا الأصل ، ولعل المقصود : التي قدرها قدر واحد .

(٣) « » ، وفوق العبارة نجد : العارضات له .

(٤) مكان ما بين القوسين الضلعين يباين في الأصل :

(٥) هكذا الأصل تقريباً ، وكلمة : وتري ، شبيهة بكلمة : وترين .

(٦) في الأصل : كيف ما .

حوائر لا غير ؛ فأما ذوات القواعد فكيف فصلت ببسيط واحد مسطح ، كانت فصولها مختلفة
وذوات أضلاع . والكرة تماس كل شكل على نهاية بعد واحد ، أعني على علامة
واحدة غير متكرر [ة] ^(١) ؛ فأما ذوات القواعد فتلقى الأشكال على أشياء كثيرة ، إما على
نهاية خط ، أو على نهاية سطح ، أو على نهاية جرم . والكرة كل الخطوط الفاصلة لها بنصفين
في قدر واحد غير متكررة ولا مختلفة . وأما ذوات القواعد فليس كل الخطوط التي تفصلها
بنصفين في قدر واحد ، بل مختلفة متكررة . والكرة كل الزوايا التي تماس بسيطها ، وبوترها
خط من الفاصلة لها بنصفين ، متساوية معتدلة ، أعني ثابتة غير مختلفة ولا متكررة ؛ فأما ذوات
القواعد فليس كل زاوية تماس بسيطها ، وبوترها خط من الفاصلة بنصفين ، متساوية
ولامعتدلة ، بل مختلفة متكررة . وأيضاً فإن الكرة يمكن أن تتحرك كل ما كان محيطاً بها
ومماساً لها ، فأما الأشكال ذوات القواعد فليس يمكن ذلك فيها . والحركة الكرية يمكن
أن تكون دائمة غير نافذة ، لأنها ليست تتحرك من مكان إلى مكان ، بل في مكان واحد
غير متكرر ولا مبتدل . فأما الحركات غير الكرية فليست كذلك ؛ فإنها تتحرك من أو إلى^(٢) ،
وتستبدل الأمكنة وتكثرها ؛ فليس يمكن أن تكون دائمة ، لأنه لا يمكن أن يكون مكان
بلا نهاية ، كما بينا في كثير من أقاويلنا [أنه] لا يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له .
وليس رمزت الطبيعة [وحدها] ^(٣) لوحداية الله ، بل في كل منتهى الهية^(٤) ، وسيا
في كل ما كان مُعرّى^(٥) من الهيولى ، كهذه الأشكال التي ذكرنا ؛ فإن علة أشخاص
كل شكل من المحسوسات التي مع الهيولى شكل واحد ، غير متكرر ، ولا متحرك
إلى عظم ولا صغر ، ولا قابل عرضاً بته ، كالدوائر المحسوسة ، التي بعضها أعظم من
بعض ، القابلة بهيولها أعماراً كثيرة من لون ووضع وحركة وتكون وغير ذلك من

(١) في الأصل : متكرر .

(٢) في الأصل غير واضحة تماماً ، لكن المعنى يقتضي هذا .

(٣) زيادة اجتهدية ، وفي الأصل : بوحداية الله .

(٤) هذه القراءة اجتهدية ، ويجوز أن كلاماً سقط من الأصل ، ويمكن الإصلاح على وجوه كثيرة ،

واللهي واضح مما يلي . (٥) في الأصل : معرا .

أعراض آخر ، التي علتها وجنسها كلها الدائرة الواحدة ، التي لا هيولى لها ولا أعراض ولا حركة إلى عظم ، ولأن العظم والصغر إنما يكونان بالإضافة ومع امتداد الهيولى وكثرتها وقلتها . وكذلك لكل نوع من الأشكال الباقية شكل واحد غير متحرك ولا متكرر هو علة كونها . وعلة جميع الأشكال شيء واحد هو الصورة ، أغنى الذي به الشيء هو ما هو^(١) ؛ وكذلك علة المدودات جميعا الواحد الذي لا يتكرر في ذاته ولا ينفصل . وكذلك جميع المحسوسات ، علة كونها صورها العامة لها ، كالإنسان ، فإنه بالصورة الإنسانية هو ما هو ، والإنسانية وغيرها من الصور الحية بالصورة الحيوانية هي ما هي . وكذلك الحى ولا حى^(٢) ، علتها الجوهر ، لأنها بالجوهر هي ما هي ، وكذلك كل الأشياء بالهوية هي ما هي .

فكل الأشياء تنتهى في عللها إلى نهاية واحدة ، أعنى علة واحدة لا متكررة . فقد رمزت الطبيعة في جميع الأشياء بأن علة الكل واحد حتى لا متكرر بثة من جهة من الجهات ؛ إذ كل موجود ، فيه الوحدة متكرر^(٣) من جهة غير الجهة التي يوجد منها ، وبعضها أقل تكرراً من بعض ، كما أوضحنا في كتابنا الموسوم بكتاب الفلسفة الأولى ، [و] كما نحن ممثلون الآن ؛ فإن الكريّة ، وإن كانت لا تتكرر^(٤) من جهة سطحها ومن جميع ما ذكرنا ، فهي متكررة من عدد الأشياء التي هي بكل واحد منها متكرر [ة] ، التي عددنا آنفاً من جهة أبعادها ؛ فإنها ذات طول وعرض وعمق وذات أجزاء .

فعلة كل وحدة موجوده^(٥) ، فيها تكثر من جهة من الجهات ، الواحد الذي لا يتكرر بجهة من الجهات ؛ إذ هو^(٦) موجود علة كل واحد من المتكررات واحد أقل تكرراً منه ،

(١) راجع تعريف الصورة في رسالة في حدود الأشياء ورسوبها .

(٢) لعله يقصد الحى واللاحي .

(٣) في الأصل : إذ كل موجود فيه الوجود غير متكرر .

(٤) في الأصل : لا تبصر . (٥) في الأصل : واحدة موجودة .

(٦) لا بد أن تكون كلمة : هو ، زائدة ، أو أن تكون قد سقطت مما يلي تصل الكلام بما قبله .

كما قدمنا في الأشخاص والصورة المتصاعدة إلى الهوية^(١) ، وأن تكون العلة تنتهى إلى علة واحدة ، إذا العدد منته^(٢) في نقصه إلى واحد ، لأن كل علة ، إن كانت أقل تكرراً من معلولها ، فهي أقرب إلى الوحدة الحق من معلولها .

فعلة أقل العلة تكثرأ لا كثرة بثة ؛ فعلة الكل إله واحد ، لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات : ولا مضحل ، إذ ليس مما يلحقه الانفصال ولا النقص بجهة من الجهات — تبارك مُبدِعُ الكل ، ومُخِصُ الكل ، ومُخِصُ الكل المحجوبة عنه الأعين الجسدانية . تمت الرسالة والمحدثه رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله .

(١) لا بد أنه قد سقط هنا كلام .

(٢) في الأصل منتهى .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة الكندي

في الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر
الأربعة^(١) والذي هو علة اللون في غيره

أعانتك الله على درك الحق ، ووقاك عثرات الشبه وزيف الأهواء

سألت أن أوضح لك ما الجرم الحامل بطبعه اللون من العناصر الأربعة ، التي هي النار والهواء والماء والأرض ، إذ هي أركان جميع الكائنة الفاسدة وعنصرها الذي منه تتركب ، وإليه ينحل كل منحل منها ، ليتضح لك بذلك أى العناصر معطى^(٢) ما ركب من العناصر لوناً .

وقد رسمت من ذلك ما ظننته كافياً في ذلك لمن كان محله محلك من النظر في الأشياء الطبيعية ومن أقر بمثل إقراراتك منها ، وبالله توفيقنا وعليه توكلنا .

فنقول أولاً : ما العنصر ، وما النار ، وما الهواء ، وما الأرض ، وما اللون ؛ فإننا إذا قدمنا القول على ذلك ، سهل وجود^(٣) حامل اللون بالطبع لا بعرض وحامل اللون بعرض لا بالطبع . فأقول إن العنصر جرم مشتبه الأجزاء ، باقى كلية الشخص^(٤) في الزمان كله ، متحرك

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي كل من ابن النديم (ص ٢٥٨) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١١) والفطلي (ص ٢٤٣) بعنوان واحد ، هو : رسالة في مائة الجرم الحامل بطباعة للألوان من العناصر الأربعة . (٢) كذا الأصل ، وهو صحيح لغة . (٣) يقصد الكندي معرفة أو علم أو إدراك حامل اللون .

(٤) هذه العبارة معناها أن العنصر بكيته ، أو بكيته وجملة شخصه ، باقى ، وإن كان بعض أجزائه قد تستحيل إلى عنصر آخر . فإذن ، لفهم ما يلى ، رسالة الكندي في الملة انقضاء القرية للكون والفساد ، في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٢١٩ فابدها ورسالته في طبيعة الفلك ، في هذا الجزء

بالطبع حركة مستقيمة . فأما النار فعنصر حار يابس ، وأما الهواء فعنصر حار رطب ، وأما الماء فعنصر بارد رطب ، وأما الأرض فعنصر بارد يابس .

وأما اللون فكيفية مُحَسَّنة^(١) للبصر ، بذاتها ، وحده ، أعنى أنها للبصر وحده لا لغيره من الحواس ، بلا توسط مُحَسِّنٍ غيرها ، كالشكل المحسوس باللون ، إذ هو نهاية اللون .

أما العنصران الحاران اللذان^(٢) هما النار والهواء فسيانان مُشَقَّان^(٣) ؛ وأما العنصران الباردان ، اللذان هما الماء والأرض ، فإن أحدهما الذي هو رطب ، أعنى الماء ، سيال مُشَفٍّ ؛ وأما اليابس منهما فنحصر مقاوم للبصر ، أعنى أنه لا مُشَفٍّ ، أعنى بالمشف ما أحسن البصر ما خلقه من محسوسات البصر ، بما للبصر أن يحس به ، أعنى بتوسط الهواء المضى بين البصر ومبصراته . فإذا الجسم المشف هو ما أحسن البصر ما خلقه من مبصراته ، مع توسط الهواء المضى بين البصر وبينه على حقيقة لونه ؛ والجسم الذى ليس بمشف هو الجسم الذى لا يبصر البصر ما خلقه من محسوسات البصر ، مع توسط الهواء المضى بين البصر وبينه ، على حقيقة لونه .

فإذا الجسم المشف الحق لا لون له ، إذ ليس يوجد مع لون المحسوس الذى خلقه لونٌ ما غير لون المحسوس الذى خلقه بته ؛ فإذا ليس بوجود له لون بته ، أعنى ذا المُسْتَشَفِّ^(٤) من العناصر . فإن كان الذى لا مستشف له^(٥) ، أيضاً لا لون له ، فإذا ليس عنصر من العناصر له لون بته .

وإذا كانت الأشياء الباقية من الواقعة تحت الكون والفساد المركبة من العناصر الأربعة إما مشفة وإما لا مشفة ، وكان ما رسمنا به المشف ما قدّمنا ، فإن المشفة منها لا ألوان لها . فإن كانت أيضاً التي ليست بمشفة لا ألوان لها ، فليس إذن شيء من الأجسام الكائنة الفاسدة له لون .

(١) أى محسوسة .

(٢) أصل : العنصرين الحادين . . الخ .

(٣) يقصد أنها شفافان .

(٤) كذا الأصل ، أى شفاف ، أو ذو شقوف .

(٥) أى الذى لا يرى ما خلقه .

فإذن اللون ليس بموجود لجسم تحت الكون والفساد بته ، والألوان موجودة في الأجسام التي تحت الكون والفساد ؛ فالألوان إذن موجودة في الأجسام التي تحت الكون والفساد ، لا موجودة فيها ، معاً . والموجودة أيس^(١) ، والتي ليست^(٢) بموجودة ليس ؛ فهي موجودة لا موجودة ، وهي أيس ليس معاً ، وهذا من أقيح الحال .
فإذن الجرم الذي لا مُستشف له ، عنصرياً كان أو سماوياً^(٣) ، ذو لون ؛ فإذا الأرض ، إذ هي من بين العناصر لا مستشف لها ، فهي ذات لون ؛ فإذا الحامل للون من العناصر الأربعة هو الأرض .

فقد تبين^(٤) أنها حملت اللون بأنها لا مشفة ؛ فإذا الانحصار وعدم الإشفاف ، خاصة من العناصر الأربعة ، للأرض . فإذا الانحصار وعدم الإشفاف العنصري كصفات أرضية ؛ فأما عدم الإشفاف السماوي فكيفية كوكبية .

ولنسمّ الذي لا مستشف له المنسّذ عن البصر ، والأثر عينه ، الذي به المنسّذ منسّذ ، الأنسداد البصري . فإذا الأنسداد البصري في العناصر أرضية ما .

فإذا كل انسداد بصري في جرم من الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد أرضية فيه ، ومُحسّناً لونا^(٥) ، اشتد الانسداد أضعف فيما هو فيه .

فإذا بالأرضية التي هي انسداد بصري كون الألوان في جميع المركبة من العناصر ، أعني جميع الكائنة الفاسدة .

وقد يوجد ذو المستشف بطعم ورائحة ولمس ومُنقرع^(٦) .

(١) أيس بمعنى الموجود الثابت ، وليس بمعنى المدوم المني . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، الطبعة الأولى ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢) في الأصل : ليس .

(٣) أصل : عنصري . . . سماوي .

(٤) في الأصل تبينت ، بدون قط ؛ ويجوز أيضاً أن تكون تعريفاً عن : ثبت .

(٥) كذا الأصل ، ويظهر أن في العبارة قصاً . وعلى كل فالمنى واضح : إن الذي يحملنا نحس اللون هو الأرضية التي في الأشياء كثيرة كانت أم قليلة .

(٦) هكذا الأصل ، والمقصود هو الصوت ، من قرع بمعنى طرق .

فإذا إنما يتم محسوس بجميع الحواس إذا صار ذا لون ، وإنما يصير ذا لون إذا صار منسّذاً عن البصر ، أعني إذا صار لا مستشف له .

فإذا قد اتضح أن رسم اللون الصحيح إنما [هو]^(١) تمامية جسم [ليس]^(٢) ذا مستشف .

ولنا في ذلك بيان آخر ، تحصل أوائله^(٣) مأخوذة من الحس ، بما هو أقرب إلى فهم العوام ، فنقول :

إننا نجد الماء المحض من الشوائب متلوّناً بكل لون جاوره ، إذ هو مُشَفّ ، لا لون له ؛ فإنه لو كانت الألوان التي تُحسّ معه خاصة له ، لم يتبدل مع كل ما جاوره بلون مجاوره . فإذا إنما يرينا مجاوره ، إذ ليس جسمه سائراً ولا ذا^(٤) لون ؛ كالهواء ، فإنه يُحسّنا^(٥) كل ما عرض فيه ، أعني لون كل جسم عرض فيه ، إذ لا لون له بطباعه^(٦) ولا [هو]^(٧) سائر ، بل مُشَفّ ، مُحسّ^(٨) كل ما فيه .

ونجد النار أيضاً إذا كانت على طبائعها^(٩) غير مُحسّنة^(١٠) لونا ، كالذي يوجد في النيران ، التي هي غير مشوبة بجسم غيرها . فإن النار التي تلي الجمر الذي لاهب^(١١) له ، والحديد المحمى المستحيل نارياً ، إذا أدنى منه الخشب إدناء^(١٢) ينال به الاحتراق ، التهب في سرعة ، كما

(١) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .

(٢) لا بد من زيادة كلمة : ليس ؛ وإلا ناقض هذا الكلام ما قرره الكندي من قبل . ومن المسلم به أن اللون لا يتحقق إلا إذا وقف البصر ، أو أنسد كما يقول الكندي . وهذا لا يمكن إلا مع وجود جسم كثيف منحصر .

(٣) يقصد أصوله أو مقدماته .

(٤) في الأصل : سائر . . . ذي .

(٥) أي بطبعه أو بطبيعته .

(٦) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .

(٧) أي محسوس ، ويمكن قراءتها على أنها اسم فاعل متعد ، أي جاعل لانا نحس كل ما فيه .

(٨) هكذا في الأصل ، وقد احتفظنا بها . (٩) أي غير جاعلة لانا نحس لونا .

(١٠) في الأصل : لها . (١١) في الأصل : أدنى .

يفعل الله المحسوس بالبصر، وليس يحس في تلك النار لون البتة. فأما ما بُرئ من الحرة والصفرة والبياض والخضرة وغير ذلك من الألوان في النار، فإنما هو من الأجسام التي انفصلت من المحترق واستحالت نارية، فإنها تتحرك^(١) حركة النار علواً، فتسيل علواً كسيلان النار، فهازجتها النار تعطي حواسنا مع النار ألواناً مختلفة، بحسب ما لألوانها الخاصة^(٢) بها أن توجد حواسنا^(٣)، مع بمازجة ضياء النار؛ وهي التي تُرى، إذا علت، منفصلة من لهب النار بلون خاص. وأكثر ألوانها السواد، ويسمى دخاناً.

فباضطراب^(٤) أن^(٥) إحساسنا البصري^(٦) يوجد^(٧) هذه العناصر الثلاثة، بلا لون من طباعها؛ والألوان موجودة، فباضطراب أن تكون بالأرض وبالأجزاء الأرضية. فإن لم تكن كذلك، لم يكن لون البتة في الكائنة الفاسدة.

فإذن بين أن الألوان للأرض وبالأرض: أما للأرض فبالفعل، وأما لغير الأرض من العناصر والمركبات منها بالقوة، أعني بقوة الأرض؛ إذ هي يمكن لها أن تؤثر فيما خالطت الألوان.

فقد تبين ما العنصر الحامل للون، وبما^(٧) اللون في جميع الكائنة الفاسدة، وما اللون، بالقول الطبيعي.

وهذا فيما أردت، بحسب مالك أن تفهم، كافٍ، وبالله توفيقنا، وعليه توكلنا، وله الحمد كفاء نعمه على جميع خلقه.

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين.

(١) في الأصل: تحرك، وقد أصلحناها — وإن كانت صحيحة على وجه — لتكون أقرب إلى التعبير المألوف. (٢) في الأصل: الخاصة، وهي صحيحة أيضاً. (٣) أي تجعل حواسنا ندرك. (٤) أي أن من البديهي أن... الخ. (٥) في الأصل: البصرية. (٦) أي يدرك أو يمسنا ندرك. (٧) هكذا الأصل، وقد أبقيناه على حاله، والمعنى: بماذا اللون، أي بأي شيء يكون اللون.

رسالة الكندي

في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُنظر

بهذه الرسالة تبتدىء مجموعة خاصة مما حفظته لنا الأيام من رسائل الكندي الطبيعية، وهي ذات موضوعات من نوع واحد. فكلها في مسائل جغرافية بالمعنى العام، وفيها نجد الكندي يعرض المسائل الجغرافية عرضاً علمياً قائماً على المشاهدة ومتجهاً إلى استخلاص ما يمكن استخلاصه منها. وقد يكون في ثنايا ذلك ما لا يتفق تمام الاتفاق مع ما أئمة تقدم علم الجغرافية الحديث من معارف. ولذلك فلا بد من دراسة هذه الرسائل، مع مراعاة زمان تأليفها ومراعاة الظروف الجغرافية المحلية في البلاد التي كانت الملاحظة منصبة عليها. وهذا له من غير شك قيمة كبيرة فيما يتعلق بتاريخ الآراء الجغرافية — خصوصاً عند العرب — كما كان يتصورها فيلسوف وعالم، يعدّ من أكبر ممثلي الفكر العربي في عصره وإلى ما بعد عصره بقرون.

وهذا ما نتركه لعلماء الجغرافية المحدثين، بعد إذ قدمنا لهم الرسائل على قدر ما في وسعنا من ضبط نصها وإخراجها في الصورة التي تساعد على البحث.

ولهذه الرسالة الأولى من رسائل الكندي الجغرافية بالنسبة للجغرافيين المصريين قيمة خاصة، لأن المؤلف — بعد أن تكلم عن علة المطر وأنها هي حرارة الشمس التي تبخر الماء والعناصر المائية والأرضية، فترتفع هذه كلها، وتحملها الرياح إلى حيث توجد العوامل المكثفة للأنبخرة، فتتزل مطراً — يتحدث إليهم عن بلادهم وعن أسباب قلة المطر فيها، وعن بعض أحوالها الأخرى كلاماً طريفاً يسترعى الانتباه ويستحق التمهيع.

أما ما يقوله المؤلف عن هبوب الرياح وأسبابها واتجاهاتها والمؤثرات في ذلك، فأساسه من المشاهدة صحيح، غير أن المؤلف لم يراع في الاستنتاج إلا الظروف المحلية — وهذا طبيعي من مقامه في العراق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى

في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر^(١)

هَيَّا اللَّهُ لك جميع مطالبك وجعل لك إلى كل خير سبيلاً
سألت ، أنار الله لك سبيل الحق ! عن العلة التي لا يكاد لها أن يكون المطر في
بعض المواضع .

فإن كان — كان الله لك مُسَدِّداً ! قد اتضح لك ، ما العلة التي لها يكون المطر في المواضع
المطر ، فقد ينبى أن تظهر لك ، أظهر الله لك جميع الخفيات ! علة عدم المطر في بعض
المواضع في أكثر الزمان ؛ إذ عِلْمُ المتضادات معاً .

وعلة كون المطر أن حركات الأشخاص العالية في أدوارها تميل في جهتين متضادتين ،
هما الشمال والجنوب ، لانحراف فلك البروج الذي هو الدائرة العظمى من كُرَّةِ الشمس التي
تدور جميع الكواكب من المغرب إلى المشرق على سمتها بحركتها الأولى العامة لها . فإذا
كانت الشمس — التي هي أعظمها وأظهرها فعلاً فيما دارت عليه^(٢) ، من التسخين ، لما^(٣)

يجتمع للشمس ، من الأشياء^(١) المُخَمِّية ما تحركت عليه ، التي هي من العظم والسرعة في
الحركة على الأرض^(٢) ، في فلكها الخاص وقرب موضعها من الجو من الأرض ، إذا
أضيف ذلك إلى مواضع غيرها أو أعظامها^(٣) وأزمان حركتها — على سمت موضع من
الأرض ، أحمته وحلَّت أكثر ما فيه من الرطوبات ولطيف الأرض ، وأحت الجو المماس
لذلك الموضع من الأرض ، وبرد ما بعد منه ، وعاد إلى طبعه الذي هو البرد واليبس .

وكل جسم برد انقبض واحتاج إلى مكان أصغر من مكانه قبل برده . وكل جسم
حى انبسط واحتاج إلى مكان أعظم من مكانه قبل تحيئه ؛ فسأل الهواء من جهة الموضع
المنبسط الحار إلى جهة الموضع المنقبض البارد . وسيلان الهواء هو المسمى ريحاً ، فإن عادتنا
أن نسى سيلان الهواء ريحاً ، وسيلان الماء موجاً . فذلك ما يكون أكثر رياح الزمان
الذي تكون فيه الشمس في الميل الجنوبي حامياً^(٤) ، لمسيلها من الجنوب المتسع ، بإحماء الشمس
للمواضع التي في جهة الجنوب ، إلى الشمال المنقبض ببرده هواء الجهة الشمالية التي بعدت عنها
الشمس المحمية لما سامتته .

فإذا كانت الشمس في الميل الشمالى حمت المواضع التي في الجهة الشمالية ، وبردت التي
في الجهة الجنوبية ، فسأل الهواء الشمالى واتسع ، لحرارته^(٥) ، إلى الجهة الجنوبية ، لانقباض
الهواء الجنوبي ببرده ؛ فذلك تكون أكثر رياح الصيف شمائل ، وأكثر رياح الشتاء
جنائب ، إلا ما عرض من الأسباب السفلية ، من جزى الأودية والقيوض العارضة
والنقائع^(٦) والمروج^(٧) والشروق على الجبال الصلدة والسياح^(٨) الفرقة والزروع والغياض

(١) هكذا الأصل ، ومن الجائز أن تكون تحريفاً عن : الأسباب .

(٢) يقصد الدوران حول الأرض .

(٣) يقصد أحجامها . (٤) في الأصل : حلاًما .

(٥) في الأصل : بحرارته . (٦) غير منقوطة في الأصل ، والمقصود في الغالب هو الأمماكن

التي يطول فيها مكوث الماء ، فتصير قثاقع أو ، بلقنا الحديثة ، مستنقعات .

(٧) غير منقوطة في الأصل . (٨) غير منقوطة في الأصل ، فيجوز أن تقرأ على أكثر

من وجه ، ويجوز أن تكون صيغة جمع من كلمة : سباح ، وهو الماء السائح .

(١) ذكر هذه الرسالة الكندى ابن النديم (ص ٢٥٧) بعنوان : « رسالة في العلة التي لها يكون
بعض المواضع لا تكاد تمطر » ، وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١١) بعنوان : « رسالة في العلة التي لها
يكون بعض المواضع تكاد لا تمطر » ، والقفطى بعنوان : « رسالة في علة أن بعض الأمماكن لا تمطر » .
وربما كان عنوانها الأصح هو الذي يذكره الكندى نفسه في رسالته في علة كون الضباب ، وهي منشورة
في هذا الجزء من رسائله ؛ ويشير الكندى إلى هذه الرسالة أيضاً في رسالته في علة الثلج والبرد ... الخ ،
وهي منشورة أيضاً فيما يلي .

(٢) يقصد : دارت حوله . (٣) في الأصل : لها — وعلى هامشه تصحيحها : لما .

والآجام ، في بعض الأوقات دفعة ، وفي بعضها على جزء فجزء ؛ فإن بهذه الأسباب وما أشبهها ، تحدث علل يكون سيل البخار بها إلى جهات مختلفة ، تعرض بها صنوف من الرياح على قدر أوضاع المواضع من الإشراف^(١) والانحدار والأغوار والهويات^(٢) ، ومن إلهاب النيران وما أشبه ذلك .

ولذلك ما سعى القدماء الحكماء من اليونانيين البخار السائل على وجه الأرض بحركة الشمس من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بحر أوقيانوس^(٣) المحيط بالأرض ، العذب الماء ، لتشبيههم هذا الهواء السائل من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بالبحر المترجح^(٤) بسيلانه^(٥) مقبلاً ومدبراً . فإذا تناهى البخار إلى موضع ، بعده من سمت الشمس بُعدٌ يُبرد جوه بالمقدار الذي يحصر ذلك البخار ويغلفه ويكتفه ، استحال ماماسه من الهواء ماء ، فأملت^(٦) أمطاراً سائلة إلى الأرض ما كان فيه من البخار المائي ، وأرضاً ما كان من البخار الأرضي ، فزحم الهواء بثقله وحفزه^(٧) إياه ، فصيره رياحاً^(٨) ، إذ سيلانُ الهواء ريج^(٩) ؛ وإنما يعرض تمام انحصاره ، إذا وقع ذلك البخار السائل في أغوار أو بين جبال

(١) هذه الكلمة إما أن تكون مصدراً من أشرف بمعنى ، ارتفع أو هي جمع شرف ، والشرف هو الملو والمكان المرتفع .

(٢) الهوى ضم الماء وفتحها السقوط من أعلى إلى أسفل . والهوى الحفرة ، وإذن فإيا أن تكون الكلمة جمع هوى وتكون مقابلة لاستعمال المصدر ، كما قول الإنحدارات والإرتفاعات ، ولما أن تكون جمع هوة بمعنى الوهدة أو المكان المنخفض بين مرتفعات .

(٣) في الأصل بحر أقياس ، ولكن بين : بحراً ، و : قياس يباين ، لعله محل صرف قد أتمى ، والأغلب أن يكون الأصل هو ما اخترناه .

(٤) فوق هذه الكلمة كلمة : التصوج .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها : لسيلانه .

(٦) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وربما تكون تحريفاً عن كلمة : انحل ، أو ربما كانت : انحل ، لأن الكندي يستعمل مادة : حلب ، في رسالته التالية .

(٧) الحفر هو الدفغ .

(٨) في هامش المخطوط نجد هذه العبارة : في أخرى (أى في نسخة أخرى) : فسيله ، فأحدث رياحاً .

تجبيه من السيلان عنها موافقة^(١) البرد الحاصر له هناك ، أو لقيه سيلانُ هواء يضادُ سيلانه ، فحبسه وحصره عن السيلان ، على شبه^(٢) من بعض البخارات العارضة بالأسباب السفلية المعرضة البخار التي حددنا آنفاً .

فأما إذا كانت المواضع التي ينتهي إليها البخار مواضع عادية لما يحصر بخارها ويبرده ، تعدّها البخار إلى حيث يعرض له ما حددنا من الأسباب الحاصرة المبردة ، وسيا إن كان ذلك الموضع تقبل أرضه^(٣) من غيوض شيئاً كثيراً ؛ فإنه في كل يوم ، حين تسخن الشمس ، يرتفع منه بخار كثير ؛ فإذا غربت الشمس عنه ، برد ، فله بالليل أنداء أكثر^(٤) مما ارتفع منه ، وقد انتهى إليه من بخار غيره السائل إليه ، كالذي يعرض في جوالآجام في كل الأيام . فالمواضع التي يقل عرضها^(٥) في الجنوب أو بعدها^(٦) من القليلة العرض ، ويعرض لها عدم الحواصر لبخارها السائل إليها من الجنوب ، بقلة الجبال الشاخة الحاصرة للبخار من جهة شمالها ، ويعرض لها دفاً^(٧) الجو ، إما لكثرة الرياح^(٨) أو مجاورة بحار منها في جهة الشمال ، التي يكون سيلان أبخرتها في خلاف جهة تلك المواضع — أعنى أن يكون سيلان ما يعلو من تلك الأبخرة إلى جهة الشمال — يقل كون المطر فيها ، كالذي يعرض لبلاد مصر ؛ فإن جوها من

(١) في الأصل : واقفه .

(٢) غير منقوطة في الأصل وغير متميزة تماماً .

(٣) الكلمة غير واضحة في الأصل ، فيمكن قراءتها أيضاً : يقبل أن فيه — والمعنى واضح على كل حال وهو : ولا سيما إذا كان الموضع يقبل أن يتشرب ماء كثيراً .

(٤) في الأصل : أبداً كثيراً مما ارتفع منه . وقد بدا لنا أن المقارنة باستعمال عبارة : مما ارتفع منه ، ووجود كلمة كثير ، كل ذلك يستدعي الاجتهاد في تصحيح النص ، ظناً منا أن الناسخ أخطأ . والمعنى أن المواضع التي فيها الأشجار اللتفة يرتفع منها في النهار بخار كثير في أثناء الأيام الحارة ، ثم إذا جاء الليل بردت ، ورجع إليها ما ارتفع منها ، مضافاً إليه بخار يتجذب إليها .

(٥) كذا الأصل .

(٦) في الأصل : بعده — ولا أفهم للقصود من قلة العرض إلا أن يكون هو البعد عن معدل النهار ، أى خط الإستواء . راجع الإستدراكات في آخر الكتاب .

(٧) هكذا الكلمة في الأصل ، وقد احتفظت بصورتها .

(٨) راجع ص ٧١ مما تقدم ، هامش رقم ٨ .

جهة شمالها عادم للجبال الشوامخ ؛ وأكثر ما يسيل من البخار من جهة الجنوب إلى الشمال ، أعنى من جهة بحر الحبشة ، يحجز بينه وبين مصر جبال البجة ، أعنى المقطم وما يليه من الجبال ، فيسيل بخار بحر الحبشة إلى جهة العراق .

وليس في سمت مصر من جهة الجنوب بحر ، فما يسيل إلى سمتها من البخار أقل مما يسيل من بحر الحبشة إلى العراق . والنيل يغير حركة الهواء من الجنوب إلى الشمال بحريته^(١) ، فينقاد سيلان تلك الأبخرة إلى الشمال في بلاد كلها حارة لقلّة العرض^(٢) ومجاورة البخار ؛ أما بحر الحبشة فمن جهة شرقها ، وأما بحر الإسكندرية فمن جهة شمالها ، فيحصى جوؤها ، فلا يلفظ البخار السائل إليها ، ولا يجتمع حتى يخالط بخار الإسكندرية ويمتزج به ، ويجوز أن معاً إلى جهة الشمال من بلاد أرف^(٣) ؛ فإذا انتهيا إلى المواضع التي يعرض لها انحصار الجو بيردها ، وما يحيط بها من الجبال في جزائر تلك الجهة وأرضها المظلى ، سالت تلك الأبخرة هناك ، وكانت أمطاراً في تلك المواضع الشمالية وثلوجاً . وعدم جو أرض مصر ذلك ، لما حددنا من العلل المَعْدِمَة^(٤) في قولنا ، ولأن النيل يفيض على جميع أرض مصر — فإذا نقص يزاد^(٥) إلى قعر بطنه^(٦) — تقبل أرضه حسيماً كثيراً^(٧) ، لكثرة إقامة الماء على وجهها ، فيكثر ما يرتفع من أرضها في كل يوم من البخار بحصى

(١) هكذا الأصل ، وقد احتفظت به .

(٢) هكذا الأصل ، والكلمة مصححة في الهامش هكذا : العروش .

(٣) كذا الأصل وبين الرأء والفاء ياء قليل جداً ، ويجوز أن يكون المقصود بلاد اليونان . والكندى يذكر اسم أرف في معرض كلامه عن بلاد اليونان ، في رسالته في الحيلة لدفع الأحران .

(٤) هكذا الأصل ، والمقصود هو الملل المائنة للمطر . وربما تكون الكلمة تحريفاً عن كلمة : المتقدمة

(٥) كذا الأصل بدون نقط ، فقد تكون : تراد ، وقد تكون تحريفاً عن : ارتد .

(٦) هذه القراءة اجتهدية ، هل يمكن أن تكون : إلى قعر بطنه أو على الأصح : قعر باطنه ، أى إلى الآبار الجوفية المتصلة في باطنه . وظهر أنه قد سقط شيء من النص ، لأن الكلام التالي مباشرة كأنه

مقطوع الصلة بما قبله . — راجع الاستدراكات .

(٧) يقصد أن أرضه تنشرب ماء كثيراً .

الشمس ؛ فإذا عدم جوها الشمس وما ينعكس إليه من حر الأرض بالشمس برد بالإضافة إلى قدر ما كان عليه عند شروق الشمس عليه ، استحال^(١) البخار مائياً ، فسال في الليل سيلاناً ضعيفاً متحلاً لعدمه التكاثف والانحصار ، فصار طلاً عائداً إلى الأرض ؛ وبهذه العلة تكثر الأوباء في مثل هذه المواضع .

ومتى قرب بعض الكواكب السيارة من الشمس زاد فيها تأثير الشمس ، وما كان منها في جهة غير جهة الشمس ضاداً أفعال الشمس بقدر قوته — وإن قلت — بتأثيرها في الجو الخالف لجهة الشمس .

فهذا ، كان الله لك كافياً في جميع أمرك ! فيما سألت كافٍ ، بحسب موضعك من الفهم ؛ فالقليل من القول نهاية الإيضاح مما قدّم^(٢) القول فيه لإيضاحه .

والله ولي إيسعادك وإرشادك وتوفيقك .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) هكذا الأصل . ويظهر أن كلاماً قد سقط قبل ذلك ، وإلا وجب القول : واستحال أو فاستحال .

(٢) كذا الأصل ، ولعلها تحريف عن : فيما ، أو : لما .

الجو الذي يمكن أن يعتقد فيه الغمام ويتحلب^(١) منه ماء .

وربما عرضت الرياح العارضة في جوف الغمام في الجزء الأقرب من الأرض منه بضبط
البرد للغمام من علي ومن جوانبه ، فترحم^(٢) تلك الرياح المحصورة^(٣) من علي^(٤) من
إحدى^(٥) الجهات المضادة^(٦) ، الغمام إلى جهة الأرض ، فينزل منه الجزء العظيم إلى الأرض ،
ويبقى باقيه في محله من الجو ؛ فاعرض من الضباب ، بعد الدوى في الغمام وبقاء^(٧) الغمام
الذي في الجو الأعلى على حاله ، لم يكن دليلاً على محو . وإنما يمتحن ذلك ، إذا عرّض ،
بأن تتفقد النيرين ؛ فإذا لم يدرك البصر مواضعهما من الجو ، كان أحد ما يستدل به على أن
الغمام الأعلى ثابت ؛ وإذا رأيت مواضعهما ، وتبينت خلف الضباب ، ظن أن الغمام الذي في
الجو الأعلى المتكاثف قد انحط إلى الأرض . وقد يرى ذلك كثيراً حساً من رؤوس الجبال
الشاخنة ؛ فإنه ربما انمعد البخار غماماً دون ذراها ، فيرى من كان عليها من تحت الغمام
كالضباب ؛ ثم ينزل ، فيخالط ذلك الضباب ، فيجده في جميع معانيه كالضباب الذي يوجد
على وجه الأرض ، إلا أن يتفاضل في كثرة البلة وترطيب الأجسام والكثافة . فإنه ربما
عرض منه للسالك فيه إمساك النفس وتعتسر النفس^(٨) فيه لفاظته .

وقد يعرض مثل ذلك من الضباب المشاهد على وجه الأرض في بعض الأحيان ، إذا
كان تاماً كثيفاً ؛ فأما في أكثره فلا يعرض ذلك ، لأن الهواء القريب من الأرض يحيله

(١) غير منقولة في الأصل ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه .

(٢) في الأصل : فترحم ، وقد زيدت فيها دال بعد كتابتها ، فصارت فتردحم . ولم نمتد بهذا
التصحیح ، فأبقينا الكلمة على أصلها ، ولا سيما أنها هنا فعل متعد ، فمفعوله كلمة الغمام ، ونجدته متعدياً
فيما يلي أيضاً .

(٣) في الأصل : المحصورة ، وفي الهامش ملاحظة أن في نسخة أخرى : المحصورة . وقد اخترنا
هذه النسخة ، لأنها هي الأصح .

(٤) في الأصل : على . وهذا جائز ، على تسكين اللام وتحريك الياء ، وقد اخترنا الأفضل الأكثر
استعمالاً .

(٥) في الأصل : أحد ، وهو خطأ نحوي .

(٦) في الأصل : التضادة ، (٧) في الأصل : وبقي .

(٨) في الأصل : النفس ، وقد أصلحناها ، اعتقاداً بأن النص مغلوط .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

في علة كون الضباب^(١)

أرشدك الله إلى كل نفع ، وحاطك من كل ضرر^(٢) !

سألت إيضاح علة كون الضباب . وقد رسمت من ذلك بقدر ما هو كافٍ ، مع قدر
معرفتك بما يُقدّم من الأوائل لأمثال هذه الأشياء ، من نوع العلم الطبيعي ، وبالله توفيقنا ،
وعليه توكلنا .

إن الأبخرة إذا علت في الجو انمعدت ، إذا عرضت لها الأسباب المبردة التي حددنا في
رسالتنا « في كون المطر في بعض المواضع وامتناع كونه ، إلا الأقل ، في بعض المواضع » ،
وكان منها^(٣) الغمام . فإن ثبت في موضعه إلى أن تتم استحالاته وفساده ، لم يحدث الضباب
من ذلك الغمام ؛ فإن عرضت ريح في الجو أعلى من الغمام ، فخطته إلى الأرض حتى يُماسها ،
كان ما انحط من الغمام وانتهى إلى الأرض ضباباً ؛ فإن الضباب ليس هو شيء غير غمام
منحط إلى وجه الأرض ، متحلل يَحْتَمِي الهواء المماس الأرض . ولذلك إذا كان الضباب
تاماً عظيماً كان دليل محو ، لأن العلة التي حطته من الملو تُقدّمه^(٤) الموضع الأعلى من

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي ابن النديم (س ٢٦٠) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٣) بعنوان : « رسالة في علة كون الضباب والأسباب المحدث له » ، وذكرها الففطلي (س ٢٤٥) بعنوان أقصر من ذلك : « كتاب في علة الضباب » . (٢) في الأصل : ضير .

(٣) في الأصل : كان منه الغمام ، ولا بد من إصلاح الكلام وربطه بما قبله .

(٤) غير منقولة في الأصل .

ويُحَلِّله^(١) بجماداته ؛ ولذلك ما يحدث الصحو سريعاً ، إذا عرض الصباب ، بتحليل الحر
للمعكس من الأرض ، المنفعل بحركة الأشخاص العالية .

وقد تعرض أسباب أخرى ترحم^(٢) النمام إلى وجه الأرض ، منها أن يكون الجزء
الأرضي من البخار أكثر من [المائي في]^(٣) النمام الأعلى ، ويكون الجزء المائي من البخار
في النمام الأسفل أكثر ؛ فإذا برد النمام الأعلى ، استحال إلى طبعه الأول ، وزحم الأسفل
قبل استحاليته وانحلاله ماء ، فخطه إلى الأرض .

وقد يعرض ذلك من بعض سيلان الهواء بالأسباب السفلية التي حددنا في كون المطر .
فهذا ، فيما سألت وبحسب موضعك من العلم ، كافٍ ، وبالله التوفيق .
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

رسالة الكندي

في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزهير

هذه رسالة شيقة ، بالنسبة لمستوى المعارف الجغرافية في عصرها ، وهي تتضمن
النقط الآتية :

١ — علة المطر والثلج والبرد بوجه عام هي تكاثف الأبخرة المتصاعدة علواً في الجو
وتفاوت درجة البرودة التي تتعرض لها ، مما يؤثر في صورتها ، إذا سقطت على الأرض .

٢ — البرق عبارة عن انحراف السحاب بسبب حركة شديدة تعرض فيه ؛ فإذا وصل
الاحتراق إلى الأرض فهو الصاعقة التي يتفاوت تأثيرها بتفاوت قوتها . ومن الواضح أن
الكندي لا يعرف تأثير الكهرباء في ذلك — وهذا طبيعي بالنسبة لذلك العصر .

٣ — سرعة الضوء أكبر من سرعة الصوت . وإدراك الضوء لا يستغرق زماناً —
وهذا ما يبدو واضحاً عند النظرة الأولى الساذجة ، وإن كان التفكير يؤدي إلى خلاف
ما يقوله الكندي .

وتتجلى في الرسالة روح محاولة التفسير للظواهر بحسب ماتقدمه لنا الملاحظة من ظروف
لها وأسباب محسوسة ؛ وليس فيها أى تفسير خيالي ، ولا أى استناد إلى الاستنباط من
أصول نظرية مجردة .

(١) في الأصل يحلله ويحلله ، دون نقط . وقد أصلحنا العبارة تمشياً مع ما ورد في كلام الكندي
فيما تقدم ومع ما سيأتي بعد قليل من استحالة النمام وفساده .

(٢) أى تدفع .

(٣) زيادة ليست في الأصل ، وهي لإكمال المعنى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقنا إلا بالله

رسالة الكندي

في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير^(١)

سَدِّكَ اللَّهُ لأغراض الحق ، وأنار لك منهاجَه ؛ وأعانك على درَكه !

سألت ، لا حرمك الله نيل مراداتك من الخير ! إيضاح علل حدوث الثلج والبرد والرعد والبرق والصواعق ، القريبة والبعيدة ، التي جعلها الله ، جل ثناؤه ، أوائل وأسباباً وبوادي^(٢) عنها تكون .

وقد رسمتُ من ذلك ما فيه الكفاية ، بحسب موضعك من العلم ، وبالله التوفيق .

أما علة كون الثلج البعيدة وعلة البرد البعيدة ، فهي علة المطر البعيدة ، أعني انحصار^(٣) أبخرة في الجو ، بالأسباب العلوية [و]^(٤) السفلية التي حددنا في رسالتنا « في كون المطر . وقتلته في بعض المواضع دون بعض »^(٥) .

(١) ذكر هذه الرسالة لـ الكندي ابن النديم (ص ٢٦١) بعنوان : رسالة « في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق » ، وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٣) بعنوان : « رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر » ، والقفطي بعنوان : « رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والصواعق والمطر » .
(٢) هكذا الأصل ، وهي جمع بادي . وقد احتفظت بصورة الكلمة — وهي في معنى : مبادئ أو علل وأسباب .
(٣) يعني تكاتف .

(٤) زيادة منا ، وليست في الأصل ، ومكانها يباين في الأصل ، لا شك في أنه محل حرف مطبوس
(٥) هذه الرسالة منشورة في هذا الجزء من رسائل الكندي بعنوان : « رسالة الكندي في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر » .

فإن الغمام ، إذا انتهى إلى موضع من الجو يشهد فيه البرد جداً ، جدت^(١) أجزاء النسيم المائية المستحيلة ماء ، أعنى التي هي بخار الماء ، لشدة انحصار ظاهره بشدة برد الجو الذي هو فيه ؛ فإن البرد إنما هو ماء جامد بشدة البرد ، واستحالة الأجزاء التي في البخار ، من [الأجزاء]^(٢) الأرضية ، إلى طبيعها ، فتدافعت إلى الجهات التي اضطرها إليها العصر^(٣) ، فتوجت باطن الغمام ، فصارت باطنه ربيعاً عظيمة شديدة على قدر غلظ الغمام وشدة البرد الحاصر له ورقته وضعف البرد .

فإن كان ذلك قوياً ، وكان الغمام غليظاً ، كان للريح الحادثة فيه عُصُوف شديد^(٤) ، وكانت شديدة البرد ، والمحل البارد الذي فيه الغمام مجدة ماء^(٥) ، يستحيل من جسم الغمام الكائن من بخار الماء ، فينهم^(٦) أولاً أولاً ، كلما استحالت ونزل إلى الأرض ، خارقاً^(٧) للغمام . فكلما صك بعضه بعضاً ، تكسرت ، وذابت حروفه في الجو الذي هو فيه أحمر^(٨) من جو موضعه الذي جد فيه ؛ فينزل إلى الأرض ، وهو قريب من الاستدارة دارس الحروف . وعلى قدر بعده من الجو يكون عظمه وصغره ؛ فإنه إذا انحدر من بُعد ، وكانت مادته قليلة ، ذاب قبل أن ينتهي إلى الأرض ، أو وقع صغاراً^(٩) . وإذا انحدر من قرب وكانت مادته كثيرة ، وافي^(١٠) الأرض ، وهو وافر ، لم ينفذ بالذوب ، فوقع عظاماً^(١١) ، على قدر

(١) في الأصل : أجدت . وأغلب الظن أن الألف زائدة .

(٢) زيادة للإيضاح .

(٣) هكذا الأصل ، يعني الضغط — ويجوز أن تكون تحريفاً عن : الحصر .

(٤) في الأصل : عصوفاً شديداً . وهذا خطأ نحوي . ويقال في اللغة عصفت الريح عصفاً وعصوفاً .

(٥) في الأصل : مجد ما .

(٦) هكذا الأصل . وفي هامش الأصل أيضاً نجد تصحيحاً عن نسخة أخرى : فينجذب (يمكن قراءتها : فينحدر) ، فينهمد ؛ وهاتان الكلمتان المنقولتان عن نسخة أخرى غير منقولتين في الأصل ، فيمكن ضبطهما وقطعهما على أكثر من وجه .

(٧) غير منقولة في الأصل . (٨) في الأصل : أحمر .

(٩) كذا الأصل ، وهو جائز في وصف حبات البرد . وربما كانت الكلمة تحريفاً عن : صغيراً .

(١٠) في الأصل : وافر . (١١) كذا الأصل ؛ وهو وصف لحبات البرد .

تموُّج^(١) قربَه وقلة مادته وبمده وكثرة مادته تكون أحواله في العِظَم والصِّغَر فيما بين الحدين اللذين حددنا .

ولذلك ما يكون أكثر ما يكون البرد في الربيع والخريف ، عند قرب الشمس من سمت رؤوسنا ، فيحمى جوُّنا ، فيدفع البخار المنعكس من فوقنا علواً ، الأبخرة^(٢) التي سالت إليه بالزيادة في حرارته ، إلى العلو ؛ وتعلو هي بطبعمها أيضاً أشدة الخنى ، حتى تنتهي إلى المواضع التي لا ينعكس إليها الشعاع في ذلك الأوان ، من الأرض ، فتصير إلى مواضع أبعد ، والبرد فيها أشد .

ولما وصفتُ تسمعُ قبل نزول البرد في الغمام ذوياً شديداً ، للريح الهابّة فيه ؛ وإذا اشتد ذلك واشتد انحصار الغمام ببرد الجو المحيط به ، فرجت^(٣) الريح جميع^(٤) الغمام بالسرعة الشديدة ، فاطّقت ما مرت به من الغمام بسرعة الحركة ، فأحتمته وأهبطته ، فالتهب بسرعة ، استحال^(٥) ما قرب من مماسة الهواء السائل ، الذي هو الريح ، في الغمام الأرضي ، الذي هو أقرب إلى الأرض ، فسمى برقًا ، فإذا اشتد الخفَرُ وكثرت المسادة ، وافي الأرض بتلك السرعة ، فسمى^(٦) صاعقة ؛ فإن وافي الأرض ، وقوته كاملة في الحركة ، فرتق^(٧) أجزاء كل ما ماسه ، حتى لا يوجد منها^(٨) شيء ، بسرعة شديدة ، قبل أن يؤثر تدخينًا ، بالاحتراق ،

(١) كذا الأصل دون قطع ، والأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وهي في الحقيقة لا لزوم لها في المعنى ، إلا إذا كانت تحريفاً عن كلمة أخرى .

(٢) في الأصل : لأبخرة .

(٣) غير منقوطة في الأصل .

(٤) بين كلمة جميع وكلمة الغمام ، توجد كلمة أجزاء ، وقد ضرب عليها .

(٥) في الأصل : واستحال ، ولا بد من جواب لإذا .

(٦) في الأصل : سمى . وقد زدنا الفاء لأن صحة العبارة تقتضيها .

(٧) في الأصل : مفرق — وبحسب هذا تكون كلمة : مفرق ، حالاً من فاعل كلمة وافي . ولكننا

أضربنا عن هذا التكلف للاحتفاظ بالنص .

(٨) هكذا الأصل ، ويمكن أن يقال : منه .

فلم نر للمواضع ، التي ماست^(١) الجرم المتفرق الأجزاء بتلك الريح الحادة^(٢) للسماء صاعقة ، سواداً ولا تدخيناً .

فإن ضعفت قوة الخفَر عند موافاة هذه الريح الملهبة الأجرام ، أثرت بإبطاء مرّها على الأجرام المماسّة لما فرقت أجزائها^(٣) تدخيناً وسواداً ؛ لأن فعلها عند ذلك الإبطاء لا يسبق الإحراق ، كما يسبق في حالها الأولى ، عند شدة السرعة — فإنها فرقت الجسم قبل أن يلتهب ؛ فأما إذا ضعفت ، كما حددنا ، بعض الضعف ، ألهبت وفرقت معاً ، فسودت فأحرقت أحياناً ، فأما إذا ضعفت ضعفاً شديداً ألهبت ، ولم يفرق الإلهاب والترميد^(٤) ؛ فهذه علل أنواع الصواعق .

فأما الصوت المسموع بعد البرق والصواعق المسمى رعداً ، فإنه يحدث مع البرق والصاعقة معاً ، لأنه صوت انحراق^(٥) الغمام . وبدؤه قبل كون البرق والصاعقة ، لأن البرق المحسوس والصاعقة المحسوسة ، إنما هما التهاب ظاهر الغمام المحترق ؛ إلا أن البرق والصاعقة يُريان قبل سماع الصوت ، لأن البصر يدرك محسوساته بلا زمان ؛ فإننا إذا فتحنا أعيننا إلى كوكب في الفلك الأقصى ، مع بعد المسافة ، حسناه مع الفتح بلا زمان .

فأما السماع فملي خلاف ذلك . فإن السمع يدرك محسوساته بزمان ؛ كالذي يُرى من الضارب خشبةً أو غير ذلك من الأجسام ، مما يعلو صوته من بُعدٍ ، يمكن أن ينال السمعُ ضربَ المضروب منه ؛ فإننا ندرك بأبصارنا ضربة الضارب ، ولا نسمع صوتاً إلا بعد ذلك بمدة بحسب البعد ، إن كان كبيراً كان أطول ، وإن كان قليلاً كان أقصر . فإننا ربما

(١ ، ١) هكذا الأصل — والعبارة غير مستقيمة ، مما يستوجب إصلاحها ، لكننا أضربنا عن ذلك ، لأن المعنى مفهوم ، وهو أن الصاعقة تحرق أحياناً بسرعة بحيث لا يكون هناك أثر من دخان أو سواد وأحياناً يكون . والضمائر في كل هذا الكلام غير منسجمة ، وإن كان المعنى مفهومًا . ولما كان المخطوط غير منقوط ، فيمكن ضبط كثير من الكلمات على غير ما ضبطناها ، دون تغيير في المعنى .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أيضاً أن تكون تحريفاً عن : الحارة ، الحادثة .

(٣) يقصد المؤلف في الغالب تحول المحترق إلى رماد .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، فيمكن قراءتها : انحراق ، بدليل كلامه عن « التهاب الغمام » بعد ذلك بقليل .

رأينا بعض القصارين ، وهو يضرب الصخرة بثوب على أحد شطى الوادى العريض ، ونحن في الشط الآخر ، فنراه قد ضرب وأمسك^(١) ، قبل أن ينتهى إلينا الصوت بمدة بيّنة . وهذا يكون ، إذا كان كون البرد بالغام من العلل في الجو [عالياً]^(٢) جداً ، أعنى كون الدوى والصواعق أكثر . فأما إذا كان في أول الربيع والخريف وكان الغمام المجتمع قريباً من الأرض ، ووافق أوقاتاً من ذلك الزمان ، فيها حر ببعض الأسباب ، يحطّ الغمام من العلو إلى السفلى ، كريح يدفع الغمام من عل إلى جهة الأرض ، عرض ضدّ العلة الأولى . وذلك أن ظاهر الغمام نحو^(٣) الجو ، كما حددنا ، فيبرد باطنه ، لاقتسام الكيفيات الفواعل المتضادة المواضع المتضادة ، كالباطن والظاهر ؛ فإنه إذا حى ظاهر الغمام صار البرد في باطنه ، فاستحال جزؤه المائى ماء ، وجمد^(٤) مع استحالته ، وتهدم فسقط برداً عظيماً . وربما كانت فيه قطع^(٥) الأشكال لا تدوير لها . ويقال في مثل ذلك^(٦) الدوى ، لأن الجمد له ليس حركة الريح ، بل مخالفة باطن الغمام بالبرد الظاهر الحارّ .

فأما كون الثلج ، فإن علته أن الجو الأعلى من السكائن بين الأرض والغمام ، إذا اشتد برده ، وانحلب الغمام مطراً انحلاباً ، يقوى ذلك الجو البارد على إحالته ثلجاً ، قبل أن يقطع مسافة الجو البارد ، أجده فنزل على هيئته قطراً ؛ إن كان كبيراً فكباراً ، وإن كان صغيراً فصغاراً . وإن وافق الجو الذى بين الأرض والأسخن ، فكان قدر عظم أجزائه الجامدة^(٧) ما يمكن أن يقطع بها قدر تلك للمسافة قبل أن يذوب ، وافى الأرض ثلجاً ؛ وإن ضعف عن ذلك انحلت قبل أن ينزل إلى الأرض ، فصار مطراً . وقد يشتد برد الجو الأعلى امتداداً^(٨) ، قبل أن ينمقد فيه سحاب ، بريح تعرض عالية مبردة لذلك الجو ، فيجمد

(١) يعنى أمسك عن الضرب .

(٢) زيادة للإيضاح ويجوز أن يكون قد سقط من النص كلام .

(٣) غير واضح تماماً في الأصل .

(٤) في الأصل : وحد ، وربما تكون جزءاً من كلمة أو يكون كلام قد سقط .

(٥) الأغلب أن يكون قد سقط هنا من الأصل كلمة أو نحوها ، وربما كانت كلمة : قطع ، تحريفاً

من : بعض . (٦) يقصد في مثل هذه الحال . (٧) أصل : الجامد .

(٨) غير واضحة تماماً ، وربما تكون مضروباً عليها .

ذلك الهواء المتزج بالبخار المائى ، قبل أن ينمقد غماماً ، وينزل ، والسماء مصحية ، ثلجاً متصلاً مستطيلاً ، لاتصال أجزائه^(١) ببعضها ببعض ، بتبريد^(٢) الريح له ، وهذا [هو] المسى الزمهرير . ولذلك ما تسمع من حركته في الجو صوتاً أشد من صوت الثلج السكائن من الغمام ، وترى صورته في الجو على اختلاف ، لحفز الريح . تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد وآله .

(١) في الأصل : أجزائها . (٢) في الأصل : تبريد .

رسالة الكندي

في

العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض

إذا صرفنا النظر عن الموضوع الأساسي لهذه الرسالة — وهو مسألة من علم الجغرافية — لوجدنا أن فيها نقطاً أخرى، تستحق التنبيه، علاقتها بالمعرفة بالإجمال، وبالمنهج الصحيح الموصل إلى المعرفة، وبالفرق بين نوعين أساسيين للمعرفة، وبمسألة كلامية — فلسفية من مسائل عصر الكندي.

١ — يقول الكندي في هذه الرسالة ما سبق أن قرره في غير موضع من رسائله^(١) من أن عماد معرفة الشيء هو معرفة علته، وإلا استحالت المعرفة؛ وهذه نزعة فلسفية أساسية.

٢ — لا بد للتعلم والباحث من استيفاء مقدمات المعرفة، ثم من التدرج فيها، بحيث يرتقى من الأصول والمقدمات إلى النتائج، ومن علم إلى علم، في صبر وجد وتحمل لمشاق الدأب، وبحيث يكون الهجوم على قراءة الكتب الأساسية، دون الدراسة على هدى ومنهج، دليلاً على عظم الجهالة. وهذه خاصة مميزة لطريقة الكندي في التعلم، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة، التي هي عند فيلسوفنا «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

٣ — العلم الإنساني المكتسب لا يتأتى إلا على المنهج المتقدم ذكره. أما علم الأنبياء فليس ثمرة تكلف واكتساب، ولا هو مبنى على مقدمات «وأوائل» وعلوم تمهيدية، بل هو ثمرة إلهام أو إلهام مباشرة من جانب الله. وهذا هو الذي يميز الأنبياء ويميز علومهم، وهو الذي يوجب انقياد العقول لهم. والكندي يحمل هنا ما فصله في رسالة أخرى له، وأشار إليه إشارة ضمنية في رسالة ثالثة^(٢).

(١) راجع مثلاً كتاب الفلسفة الأولى، في الجزء الأول من رسائله من ٩٧ — ١٠١.

(٢) راجع رسالة في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة — في الجزء الأول من رسائله من ٣٧٢ فما بعدها — ورسالة في اللغة، وستنشرها فيما سيأتى من رسائله.

٤ — مشكلة التناهي في الموجودات الحادثة، وهي مشكلة أساسية في عصر الكندي. وقد بينا في غير هذا الموضع^(١) موقف الكندي في إحدى نواحي هذه المشكلة، وهو قوله بإمكان اللاتناهي في الموجودات الحادثة، من حيث مدة بقائها في المستقبل — خلافاً لإمكان لا تنهايتها في الماضي، لأن هذا يؤدي إلى الحال وإلى التناقض. ذلك أن الكندي قد عني بإثبات التناهي، سواء فيما يتعلق بالجسم الكلي لهذا العالم أو بالحركة أو بالزمان. وهذا نجده في أكثر من رسالة من رسائله^(٢). والأصل الأساسي عنده هو أن اللاتناهي مستحيل في الموجودات الحادثة التي خرجت إلى الفعل؛ أما من حيث إمكان خروجها، فإن اللاتناهي فيها ممكن، لأنه لا يتضمن خروج اللاتناهي إلى الفعل، كما أنه لا يجرى إلى محال.

وعندنا من أقوال متكلمي عصر الكندي في مشكلة التناهي شذرات، تدل رغم قلتها، على آرائهم، وعندنا بعض الأصول التي بنوا عليها هذه الآراء، وعندنا شيء من نقد بعض المتكلمين لبعض في هذا الصدد.

فثلاً ذهب أبو الهذيل العلاف إلى «أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية»، ينتهي إليه (هكذا) في العلم بها والقدرة عليها^(٣).

أما أولاً فلسفي يقوم الدليل على الفرق والخلاف بين القديم، وهو الله، وبين المحدثات. فإنه لما كان القديم ليس له «غاية» ولا «نهاية»، ولا تجري عليه أحكام «الكل» و «البعض»، فلا بد أن يكون للمحدثات «غاية» و «نهاية» و «كل» و «جميع».

وأما ثانياً فإن المشاهدة والحس يدلان على وجود «أبعاض» و «أجزاء» للأشياء الحادثة؛ فلا بد إذن أن يكون لها «جميع» يشملها كلها. ولو جاز أن يكون هناك أجزاء

(١) راجع مقدمة الجزء الأول من رسائل الكندي من ٢٧ — ٣١.

(٢) تجد هذا في كتابه في الفلسفة الأولى وفي رسالة في إيضاح تنامي جرم العالم، وفي مائة ما لا يمكن أن يكون لانهية له... الخ، وفي وحدانية الله وتناهي جرم العالم — وكلها في الجزء الأول من رسائله.

(٣) كتاب الانتصار للغياط، ط. القاهرة ١٩٢٥ من ٩ — ١٠.

ليس لها « كل » يجمعها ، لجاز أن يكون هناك « كل » أو « جميع » ليس له أجزاء . ولما كان هذا يتضمن محالاً في الوصف وتناقضاً في الفكر ، فإن من المحال أن تكون هناك أجزاء لا « كل » لها .

وأما ثالثاً فإن أبا الهذيل يؤيد رأيه ، مستنداً إلى بعض آيات القرآن ، مثل : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ، وهي آيات تنص على إحاطة علم الله وقدرته بالأشياء جميعاً . فلما كان كل من العلم الإلهي والقدرة الإلهية شاملاً للأشياء ، فلا بد أن تكون هذه متناهية ، لأن شمول العلم والقدرة والإحصاء لا يكون إلا لأشياء متناهية .

وهذا هو المعروف عن أبي الهذيل ، وهو كما يؤخذ من صورة المشكلة ووضعا ، ينصب على الأشياء الحادثة الموجودة بالفعل . ورأى أبي الهذيل متفق مع رأى الأشعرية منذ أيام أبي الحسن الأشعري ؛ وأبو الهذيل والأشعري يبينان على ما تقدم آراء أخرى لهما مثل القول بالجوهري الفرد^(١) .

وقد صور ابن الراوندي ، في تشنيعه على أبي الهذيل ، رأى هذا التكلم تصويراً يبعده عن حقيقته ، فزعم أن أبا الهذيل يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويمله غاية ينتهي إليها ، لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » . وقد استوجب هذا التحريف لرأى أبي الهذيل دفاعاً من جانب الخياط صاحب كتاب الاختصار^(٢) .

أما المهم فهو أن ما يقوله الكندي في هذه الرسالة له علاقة واضحة بأبحاث متكلمي عصره ، وهو ما يؤخذ من طريقة عرضه للمسألة . فهو يقرر أولاً أن كل ما خرج إلى الوجود الفعلي متناهٍ ، وأن معنى اللاتناهي بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون

سوى قبولها للزيادة دائماً ، وأن هذه الزيادة مهما استمرت ، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل ؛ ثم يقول الكندي بعد ذلك : « وجميع خلق الله ، عز وجل ، معدودات ؛ فهي متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحب خروجها وكونها ؛ فهي أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود . والعدد متناهٍ بالفعل ؛ فهي متناهية بالفعل ، وإنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، في القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحب جل ثناؤه ، وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ، والمحدود متناهٍ » .

ومن الواضح أن المشكلة ، بوضعها هذا ، ذات صلة بنفس المشكلة ، كما وضعها متكلمو عصر الكندي . وموقف الكندي فيها موقف فلسفي الطابع : فخلقوات الله متناهية بالفعل ، أى أن لها « كلاً » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » ، وإن كان الله يقدر ، إذا شاء ، أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حد . وهي مهما زادت ، متناهية بالفعل ، لأن كل ما خرج إلى الفعل متناهٍ .

ويتبين من هذا مقدار علاقة فلسفة الكندي بتفكير عصره ومشكلاته ، ومقدار حرص فيلسوف العرب على وضع المسائل وضماً واضحاً ، وعلى التوفيق بين الدين والفلسفة .

(١) راجع كتاب « مذهب القدرة عند المسلمين » ، الذي نقلناه عن الألمانية ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ، ص ج — ومن المقدمة ، ثم ص ١٣ وغيرها . وراجع كتاب استحسان الحوض في الكلام ، لأبي الحسن الأشعري ، وهي رسالة قصيرة طبعت في حيدر آباد . (٢) ص ٨ — ١١ .

وبين أقرب موضع ، تجمد فيه البخارات ، حتى تكون غيماً ؟ وكيف وجد^(١) كل واحد من هذين الموضعين ، والحجة في ذلك ؟

والمسألة الثانية : إذا رأينا في موضع من مواضع الأرض الصحو ، ولم نرى في ذلك الموضع غي وسط السماء ولا في أفقه شيئاً من الغيم ، أيمكننا أن نعلم إلى أى موضع يكون ذلك الصحو ، على قدر عرض البلد ، أو على قدر عدد الفراسخ ؟ وإن رأينا في الأفق غيماً ، أيمكننا أن نعلم في أى مدينة هو ، على قدر عرض البلد ، أو عدد الفراسخ ؟

والمسألة الثالثة : إذا كانت الأعداد بلا نهاية ، فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية ؟

وقد رسمت من ذلك قدر ما ظننته كافياً^(٢) لك فيما سألت . وهذه المسائل ، وإن كانت صغيرة ، سهلة على ذوى العلم بالأشياء الطبيعية ، قريبة الحل ، فإنها تبعد^(٣) عن لم يسلك العلم الطبيعي ، ولم يعرف أوائله^(٤) ، حتى يظن بها شدة الصعابة^(٥) والاعتياص ، وأنها كالشيء المتناقض^(٦) للمتنع بيانها ، إذ يقول : إن الحر الذي عندنا علته^(٧) حركة الفلك ، وإن ما قرب من حركة الفلك أبرد مما بعد منها ؛ فإن هذا كالتناقض والحال !!

ولعمري أن ما جُهِلَتْ أوائله وأسبابه وعِلَلُهُ لَيُؤَيِّس من درك حقائق علمه . ولعله لا يكون أحدٌ أعظم جهلاً بذلك ممن نظر في كتب الحكماء القدماء خاصة في ذلك ورجا بعشق^(٨) نيل الحق من ذلك بها ، من غير علم السوابق لتلك العلوم على ترتيبها ،

== ص ٢٦٨ ، ٢٧٣ — ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ — ٢٨٠ . ثار أيضاً معجم البلدان لياقوت ط . ليطرج ١٨٦٦ ، ج ١ ص ١٩ ؛ ومقدار الاسطاديون موضع خلاف .

(١) غير واضحة تماماً في الأصل : يوجد ، وجد ؛ والمبنى : يُعْلِم ، يُعْرِف ، عُرِف .

(٢) في الأصل : كاف . (٣) غير منقوطة في الأصل .

(٤) يقصد أصوله الأولى ومقدماته .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها لغة قديمة في الصعوبة .

(٦) كذا الأصل ، وله وجه ، لأن لم يكن هنا تحريف عن : المتناقض .

(٧) في الأصل : علة . (٨) هكذا الأصل ، دون نقط .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله

رسالة الكندي

في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض^(١)

حاطك الله بتوفيقه ، وسددك لدرك الحق ، وكشف لك عن خفيات الأمور ! فهمت كتابك^(٢) ، أفهمك الله ما يرضيه عنك ، وأهلك استعمال ذلك والقيام به ! ما سألت من شرح الجواب في المسائل الثلاث ، على ما يسهل به عليك فهمه ، وتنكشف لك به علته .

المسألة الأولى^(٣) : لم صار البخارُ يجمد في الجو ، والماء إذا رفعناه في الهواء يبرد ، وأنت تعلم أن طبيعة الهواء الحرارة والرطوبة ، وأنه أيضاً يسخن بحركة^(٤) الفلك ، وأن الحر الذي يوجد عندنا على وجه الأرض هو مما يصل إلينا من فوق بحركة الفلك ؟ وكيف علم الفيلسوف أن أكثر ما ترتفع البخارات عن وجه الأرض ستة عشر اسطادياً^(٥) ؟ وكما بين وجه الأرض

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي كل من ابن النديم (ص ٢٦٠) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٣) والقفطي (ص ٢٤٥) بعنوان واحد تقريباً وهو : « رسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .

(٢) هكذا الأصل ، والأشبه أن تكون كلمة : كتابك ، زائدة .

(٣) في الأصل هكذا : « المسألة الأولى التي أحدها : . . » ، وقد ضرب على عبارة : المسألة الأولى . ويظهر أن المقصود استمرار الكلام في تفصيل ذكر المسائل . لكننا آثرنا الاحتفاظ بما ضرب عليه ، وضربنا على عبارة : التي أحدها ، تمشياً مع بقية الكلام في الرسالة وطلباً للوضوح .

(٤) أول الكلمة غير واضح : للحركة ، بحركة — والأشبه أن تكون الأخيرة .

(٥) هكذا الأصل . ولم أجد في القواميس العربية ما يعين على ضبط الكلمة . وأغلب الظن أنها معربة عن اليونانية σῶδιον ، وهو ستائة قدم يوناني ، والكندي يتكلم عن مقدار الإسطادى فيما يلي من رسالته . وتجد كلاماً عنه في تاريخ علم الفلك عند العرب للأستاذ نلليو ، طبعة روم ، عام ١٩١١ =

وبما كل واحد منها مستحق^(١)، من قرب الفحص والدأب في كسب^(٢) فنونه والصبر على مرارة التعب في ذلك .

فإنه ليس بممكن أن يتعلم رجل أتم قراءة الكتب في مجلس أولاً^(٣)، دون أن يعلم اللغة التي أراد قراءة كتبها، [و] كم الحروف التي يستعملها أهل اللغة في ألفاظها، فيتمكن علم ذلك، ويعلم الرسوم التي صيرت رموزاً عنها للحسن البصري دالة على كل واحد منها، وكيف يتركب منها كل اسم وكيف ينحل إليها^(٤). فإذا استدلل الدلالة بذلك، وسهلت على المتعلم لها، أمكن أن يقرأ الكتب قراءة سهلة، وإن عدم ذلك فأبوس له من قراءتها بقة .

وإنه ليس يحيط البشر بعلم مالانهاية له في القوة، ولا سبيل إلى حفظ صورة كل^(٥) اسم .

وكذلك يعرض في كل علم من العلوم، أعني أن يكون مرتباً : أول، ثم ثان^(٦)، ثم ثالث، إلى أن يُنتهى إلى آخر المعلومات، لا يُدرك الثاني إلا بعد علم الأول، ولا الثالث إلا بعد علم الثاني .

فعلم الفلسفة، التي هي « صناعة الصناعات وحكمة^(٧) الحكيم »، مرتبة : أول ثم ثان^(٨)، ثم ثالث، وكذلك مرتبة^(٩) إلى أقصى علمها الذي هو علم الربوبية . فليس لأحد أن يتناول^(١٠)، له أول يُخرج إليه، لم يعلم ذلك الأول، كما يظن كثير من الناس أن لكل أحد أن يتناول أى علم شاء، متى شاء، وقبل كل علم .

(١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً، ويمكن قراءتها : تكسب، كشف، تكشف، بإضافة النقط طبعاً . (٢) هكذا الأصل والمعنى مفهوم : في مجلس واحد .

(٣) عبارة : كل اسم، مكررة بين النص الأصلي وإكمال له في هامشه .

(٤) في الأصل : لكل، وقد ضرب على اللام .

(٥) في الأصل : ثاني .

(٦) في الأصل : حكمة، وقد أصلحناها، طبقاً لتعريف أورده الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها — راجع الجزء الأول من رسائله (س ١٧٣) .

(٧) في الأصل : ثاني .

(٨) فوقها في الأصل كلمة : مترقية . (٩) في الأصل : يتناول .

وهذا شيء قد عدمه البشر، للأسباب التي حددنا لطبايعهم، إلا من اختصه الله، عز وجل، برسالاته، فإنه يلمه^(١) ذلك إلهاماً، وينيره في نفسه بلا أوائل^(٢)، لأن أمره، جل ثناؤه كما قال الله : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ، فيكون^(٣) » . وكذلك الرسل في غنى هم^(٤)، بمسئلتهم الله ذلك، جل وتعالى . وهذا أحد الخواص^(٥) التي صيرها الله فرقاً بين الرسل وجميع البشر، ليوجب لهم بها خضوع الأنفس، فإن أمرهم أمر إلهي، يقصر عنه جميع الخلق، وينقادون له بالطاعة، إلا من عظم عظمه واستحوذ عليه الجهل والخذلان^(٦) .

ومن أوائل ما سألت عنه علم عدة^(٧) العناصر المحتملة للكيفيات الأوائل، أعني بالأوائل من الكيفيات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وما هي، وأن هذه العناصر هي الأرض والماء والهواء والنار، وأن اثنين منها آخذان للكيفية^(٨) الفاعلة الكبرى، أعني الحرارة، واليبوسة، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما علواً، وهما النار والهواء؛ واثنين آخذان للكيفية الفاعلة الصغرى، أعني البرودة والرطوبة، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما سفلاً، وهما الأرض والماء .

فبين أن الكيفية الأولى الكبرى [هي] الفاعلة علة الحركة علواً، و[أن]

(١) يمكن في الأصل أيضاً قراءتها : ملهمه .

(٢) يعني بلا مقدمات وعلوم سابقة .

(٣) سورة يس، آية ٨٢ .

(٤) في الأصل : في غيرهم، بدون نقط، والمقصود أن الرسل في غنى عن المقدمات والعلوم السابقة

بسؤالهم الله . (٥) في الأصل يمكن قراءتها الخواص . وليست منقولة أصلاً .

(٦) هذا ما نجده أيضاً في رسالة الكندي في كيفية كتب أرسطو — راجع الجزء الأول

من رسائله، س ٣٧٢ وما بعدها .

(٧) فوق كلمة : علم، توجد في الأصل كلمة علة — ويسمح رسم الحروف وانطباس بعضها

بقراءة النص هكذا أيضاً : ومن أوائل ما سألت عنه (عن) علم (علة) عدة (هذه) العناصر .

(٨) كذا الأصل .

الكيفية^(١) الصغرى [هى الفاعلة] علة الحركة سفلا .

ولذلك^(٢) منها أيضاً عنصران آخذان الكيفية المنفعلة الكبرى ، أعنى اليبس ، هـا النار والأرض ؛ واثان منها آخذان الكيفية المنفعلة الصغرى^(٣) ، أعنى الرطوبة ، وهـا الهواء والماء .

والنار أعلى العناصر موضعاً ، ثم الهواء ، ثم الماء ، ثم الأرض أسفلها فى مركز الكل ، أعنى أن مركزها هو مركز الكل .

فبيّن إذن أن النار أسبق إلى العلو من الهواء ، والأرض أسبق إلى السفلى من الماء ؛ فإذا ن علة السرعة اليبس ، وعلة الإبطاء الرطوبة .

وبيّن أن ثلاثة من هذه العناصر سيّالة متحلّلة ، أعنى النار والهواء والماء ، وواحد منحصّر ، وهـو الأرض .

وبيّن أن الحركة المنفعلة التى فعلت للنار والأرض السرعة هى مشدّدة^(٤) الكيفيات فيما هى فيه . فإذا ن النار أشدّ حرّاً من الهواء ، والأرض أشدّ برداً من الماء ، والأرض منحصرة واقعة غير متموجة ، فكلمها لاقى جزء^(٥) منها ففعل ضدّها فى الحر والبرد ، كان أشدّ فيه عملاً وتأثيراً من السيّال المتموّج ، الذى مواضعه من مواضع المؤثر فيه أبداً مختلفة متبدّلة ، وهـو أضعف قوة فى القبول للتأثير من ضده ، كما حدّدنا .

فإذا ن الأرض إذا كانت على طباعها^(٦) كانت مفرطة فى البرد^(٧) ، لا يحدث فيها

(١) فى الأصل : العلة ، وقد أسلخناها طبقاً لما يقوله الكندى فى كثير من المواضع ، وزدنا ما بين القوسين للإيضاح وإكمال المعنى .

(٢) ولذلك ، وكذلك ؟ (٣) هذه الكلمة غير واضحة تماماً فى الأصل .

(٤) غير واضحة تماماً فى الأصل .

(٥) فى الأصل : فكل ما لا فاحر منها ، دون قط — والمعنى مفهوم بحسب ضبطنا للنص .

(٦) يعنى : على طبيعتها أو طبيعتها .

(٧) نجد فى المخطوط الأصلى عند كلمة طباعها علامة يقابلها فى الماش أن فى نسخة أخرى : بفير [المؤثر] خلاف كقيتها ، على ما كانت عليه ، مفرطة ... الخ . وهذه الإضافة للأخوذة من نسخة أخرى لا تحدث تغييراً جوهرياً فى المعنى .

حرث ولا نسل ، كالذى هو موجود حسّاً . فإنما كلما طعنّا فى المسير فى الشمال ، منصرفين عن الاعتدال ، وجدنا اللواضع التى هى أقرب إلى الشمال أبرد ، حتى ننتهى^(١) إلى موضع من الأرض لا يمكن سكناه و[لا] يحرث^(٢) فيه حرث ولا نسل ، وهـو ما جاز^(٣) ثلاثة وستين جزءاً^(٤) من معدل النهار^(٥) إلى الموضع^(٦) الذى يسامت قطب الشمال . ونجد مثل ذلك حسّاً فى الحر ، فإنما كلما طعنّا فى ناحية الجنوب ، اشتد الحر إلى معدل النهار ، إذا كانت الشمس فى محل واحد من الفلك ، وكذلك إذا كانت فى الميل الجنوبي ، فإن كل ما قرب^(٧) من مسامتة خمس درج ونصف من القوس ، كان الحرّ فيه أشدّ .

فبيّن أن الحر الذى نحسه فى الجو الذى على وجه الأرض ، إنما هو بحسب الأرض بدور الأشخاص العالية عليها ، وسيا الشمس خاصة ؛ فكلمها قربت من موضع فى دورها من الأرض ، أحتمته .

ولذلك ما يرتفع من البخار من وجه الأرض والماء .

فأما البخار الأرضى فيسمى دخاناً ، لأنه حار يابس ، وهـو جسم من الأرض قبل الحرارة ، فصار مائلاً إلى النارية ، فتحرك حركتها^(٨) سُمُوماً .

وأما المرتفع من الماء فترطبّ حار ، ويسمى بخاراً باسم البخار العام ، لأنه قبل الحرارة ، فصار مائلاً إلى النارية ، فتحرك حركة النار سُمُوماً . وهـو أبطأ حركة من حركة البخار اليابس لما قدمنا ، من أن علة السرعة اليبس وعلة الإبطاء الرطوبة .

فهذان البخاران ممازجان للجو المماسّ للأرض إلى الموضع من العلو الذى يمكن

(١) فى الأصل : يتنها ، دون قط .

(٢) هكذا الأصل . وقد زدنا كلمة : لا ، لأن المعنى يقتضيها ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : يحدث .

(٣) يعنى ما جاوز . (٤) يقصد درجة .

(٥) يعنى ما نسميه خط الاستواء .

(٦) فى الأصل : موضع . (٧) فى الأصل : فإن كلما قرب .

(٨) يقصد حركة النار ، كما يدل عليه الكلام التالى .

انعكاس الحر^(١) الذي تؤثره الأشخاص العالية في الأرض . فإن انعكاس الشعاع خاصة لكل جرم منحصر .

والشعاع يرقق الجو ، وبصير سلوك الأشياء فيه أسهل وأسلس ، كالذي يرى حساً ؛ فإن المواضع التي تشرق الشمس فيها تكون أحر من التي فيها الظل ، ولذلك ما يكون من حل في مواضع إشراف الشمس يجد حراً شديداً ، ومن حل في الظل بالقرب منه لم يحس بذلك الحر ، وإن وجد حر^(٢) ، فكلما بعدت من المواضع التي أشرقت عليها الشمس ، ضعف^(٣) ما تجد من الحر . والحر الموجود على وجه الأرض إنما هو لحركة الدور^(٤) ؛ وليس بين الحال في الموضع الذي تشرق عليه الشمس ، وبين الحال في الظل ، إذا كان بينهما الأذرع اليسيرة ، قدر محسوس في بعد^(٥) ما بيننا وبين الشمس المحيية للأرض بحركة الدور عليها ؛ ولولا رقة المواضع التي تشرق عليها الشمس من الأرض والجو ، لم يختلف الحر في الموضعين لتقاربهما .

فالمواضع التي ينعكس إليها الشعاع من الأرض ترق وتسرع حركة الأجخرة فيها سماء ، فإذا انتهت إلى أواخرها [بردت]^(٦) ، وليس لذلك حد معلوم في القرب من الأرض والبعد ، وشدة حر الموضع بقرب الشمس من سمتة وبعدها منه وضعف الحر لذلك . فإذا تناهت إلى تلك المواضع لم تقدر على السمو ، ولم تكن للشعاع مادة تقع على أجزاء^(٧) البخارين ، فتديم حثيها ؛ فاستحال إلى البرد الذي هو طبعهما ، فغلظا وكثفا .

فأما الأرضي منها فيزحم الهواء سفلا ، فتعرض منه رياح ، وأما الرطب فينحل منه ماء ، فيحدث منه أمطار ، وكل ما أشبه الأمطار من برد وتلج .

فأما الجو الذي ليس بمنحل^(٨) ، فليس تبلغ إليه الأجزاء الأرضية والمائية ، فإن الماء

(١) ويمكن أيضاً قراءة هذه الكلمة : الجو ، ولكن ما اخترناه أصح .

(٢) في الأصل : وإن وجد حراً ، وقد أصلحنا الكلام ليزول التناقض .

(٣) في الأصل : ضعف . (٤) يقصد دوران الشمس ، بحسب التصور القديم .

(٥) يعني بالنسبة إلى ... الخ

(٦) لا شك أن في النص نقصاً — وقد زدنا ما يجعل المعنى كاملاً ، وهو أن البخار إذا ارتفع برد وتكاثف .

(٧) في الأصل : أحر . (٨) هكذا الأصل تماماً — والمعنى غير واضح لي .

أقرب الأشياء في الغلظ والآنحصار من الأرض ، فيحييانه بمحييها ، بل أكثر ما يكون على وجه الأرض ، وكلما بعدت من وجه الأرض ، كان الشعاع المنعكس أضعف قوة ، والجو أغلظ ، حتى ينتهي من الجو إلى موضع لا تبلغ إليه الأجزاء^(١) .

والهواء ، وإن سمينا حاراً ، فليس بالثابت^(٢) الحرارة ، بل الثابت الحرارة النار ، والثابت البرودة الأرض ؛ فأما الماء فليس بثابت البرودة ولا الهواء بثابت الحرارة . ولا يمكن أن يقال لواحد منهما بالقول المطلق : بارد ، ولا حار . فأما النار فيقال لها بالقول المطلق : حارة ، لأنها نهاية الحر ، والأرض يقال لها بالقول المطلق : باردة^(٣) ، لأنها نهاية البرد . فأما الماء فإنه يقال له الحالان^(٤) جميعاً : أما إحداها بطبعه وما يعرض له ، وهي عنصره^(٥) ، فيقال له : بارد بالطبع ، إذا أضيف إلى الهواء ؛ وأما الأخرى فيعرض^(٦) ، فيقال له : حار ، إذا أضيف إلى برد الأرض . وكذلك الهواء يقال له بطبعه وما يعرض له : حار ، إذا أضيف إلى الماء ، و : بارد ، إذا أضيف إلى النار .

فالأشياء النارية أشد حراً من الهواء ، والهواء عندها^(٧) بارد . والأرض والماء وأجزاؤها المنحصرة ، والأرض وأجزاؤها ، تصير بالحركة الدائرة نارية ، فتكون أحر من الهواء ، فيصير الهواء بالإضافة إليها بارداً ، كالذي يعرض حساً ؛ فإننا إذا أخذنا ماءً ضعيف الحرارة ، إلا أنه أحر من كفيات أبداننا ، فصبيناه على عضو من أعضائنا ، في موضع بارد ، حسناؤه حاراً حرارة ما . فإن دخلنا إلى حمام شديد الحرارة ، ثم صببنا من ذلك الماء بعينه على ذلك العضو ، حسناؤه بارداً .

(١) يقصد الأجزاء المتحللة المساعدة بالحرارة — والنص مضطرب ، رغم أن المعنى اللام مفهوم .

(٢) فوق كلمة : بالثابت ، في الأصل كلمة : بالفائت — وهو تصحيح فاسد من غير شك .

(٣) في الأصل : بارد . (٤) في الأصل : الحالين .

(٥) ما بعد قوله : وما يعرض له ، غير واضح تماماً في الأصل ؛ ويمكن قراءته : وهي مقدرة

(مقصرة) ، ومن غير ... وقد ضبطنا العبارة بحيث يكون المعنى أنه يقال للماء الحال الأول ،

أعني أنه بارد ، على أساس أن عنصره بارد بالطبع . ولكن الأغلب أن في الأصل تحريفاً أو قصاً —

لأن فيه اضطراباً منطقياً . ولو أسقطنا قوله : وما يعرض له ، وهي عنصره ، لاستقام المعنى ، وصار الكلام

كالذي يليه ، وزال الاضطراب المنطقي .

(٦) غير منقولة في الأصل .

(٧) يعني بالنسبة إليها .

فاللهو المحيط بالأرض القريب منا مملوء حراً لهذه العلة ، وكلما تباعد من الأرض كان أبرد ؛ فالله الموضوع على وجه الأرض يقبل من الأرض وحرارتها الحادثة العارضة لها بحركة الدور من الأشخاص العالية حراً أشد من قبوله منها ، إذا بعد عنها ؛ لأنه يصير في جو أبرد من الجو الذي كان فيه . فكلما بعد من الأرض ازداد برداً ، حتى ينتهي إلى موضع يبقى فيه على طباعه ، لا يناله من حر الأرض شيء بته . ولا يكون فيه من تأثير الحر الناقص من طباعه إلا قدر ما للماء أن يقبله من تأثير الحر من حركة الدور بالأشخاص العالية .

فهذه هي العلة التي سألت عنها ، فهمك الله الحق ، وأنا لك ظلم الخفيات ! وقد تبين بما قلنا أنه لا قدر محدود للنهاية التي يغلظ عندها البخار ويستحيل ماء وأرضاً ، بما وصفنا ، من أن انمكاس الشعاع يكون على قدر شدة حي الأرض وقرب المحي محركته وبعده ؛ ولذلك ليس للمواضع المصحية حد نهاية ، لأن المواضع [التي ^(١)] تحمي حياً شديداً هي مختلفة لقرب المحي وبعده .

وكذلك أيضاً لا يوقف على حد النعم الذي يرى في الأفق وعلى أي مدينة ، أو هو من بُعد من موضع الناظر أو قرب ؛ لأن العالي يرى خلاف ما يرى الهابط ، والنعم يكون عالياً وهابطاً ، بقرب المحي الرافع للبخار وبعده ؛ فإنه إذا كان أقرب ، كان البخار أرفع ، وإذا كان أبعد كان البخار أقرب من الأرض ، للعلل التي حددنا .

وقد يعرض لعلوه وقربه من الأرض أعراض سفلية ؛ فإن المواضع التي فيها جبال شائعة ، تمنع البخار العالي من الاتقياد بحركة ^(٢) الدور ؛ والمصحرة التي لا جبال فيها ولا أغوار ، يتبدد البخار فيها ويتموج ، إذا جاز فري جبالها ، وينقاد لحركة الدور ، ولا يكثف ولا يجتمع ^(٣) .

وإنما تعرض هذه الأعراض ، أعنى الرياح والأمطار والتلج والبرد والرع والصواعق ، في هذا الجو الذي في الأغوار وما بين الجبال الشوامخ .

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً من : لحركة .

(٣) يلاحظ أن في هذا الكلام شيئاً من عدم الانسجام .

فإذا جاز دور كرة الأرض ، لم يحدث في ذلك الجو من هذه الأحداث شيء بته ، وقد يوجد في بعض الجبال المطر في موضع ، وما فوق ذلك من الجبل ^(١) لا مطر فيه .

وقد يوجد المطر في أعلى من ذلك الموضع في الجبل أحياناً . وقد نجد نحن السحاب في بعض الأحيان يستوطن ^(٢) ، حتى يلحق بالأرض ، ونجد أحياناً عالياً في المطر جداً .

فأما ما سألت عنه ، أوضح الله لك جميع مطالبك ! من مسألتك الثالثة : إذا كانت الأعداد بلانهاية فيمكن أن تكن المعدودات بلانهاية أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، وإنما يعرض لها أن تسمى لانهاية لها عرضاً لا طبعاً ؛ لأن الأعداد إذ كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة ، أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك ، فإن كل محدود فأضافه محدود ، كائناً ما كانت ، فإننا إذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد ^(٣) ، كان الاثنان محدودين ، فإن قلنا : أربعة ، التي هي ضعف الاثنين ، فإنها محدودة أيضاً متناهية ، فإن قلنا : ثمانية ، التي هي ضعف الأربعة ، فإنها محدودة متناهية ، وكذلك أي عدد قيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فهو إذن محدود بالطبع .

وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يُضعف تضعيفاً ^(٤) دائماً ؛ فلذلك يقال : لانهاية له ، أي يمكن أن يُزاد على كل عدد مثله إمكاناً دائماً ، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة ، أعنى يمكننا أن يُزاد فيه أبداً .

وجميع خلق الله ، عز وجل ، معدودات ، فهي متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحب خروجها وكونها ؛ فهي أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود ^(٥) . والمدد متناهٍ بالفعل ، فهي متناهية

(٢) يقصد يهبط أو يتدلى .

(١) هكذا الأصل .

(٣) قارن بهذا ما يقوله السكندى في كتابه في الفلسفة الأولى ، ص ١٤٥ ، فابدها ، من الجزء

الأول من هذه الرسائل .

(٤) هكذا الأصل ، وقد احتفظنا به رغم عدم الإنسجام التام في التصريف القوي .

(٥) في الأصل قبل كلمة : فمعدود كلمة : فهو ، وقد ضرب عليها .

بالفعل ، وإنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، في القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يُخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحبّ جل ثناؤه ؛ وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ؛ والمحدود متناهٍ .

وأما ما سألت عنه من علة ما دعا المتقدمين أنذكروا أن ما يرتفع من البخار لا يجوز ستة عشر إسقاطاً ، فإن علة ذلك وجودهم^(١) . فإن كثيراً ممن عني بمسحة الأرض ، [و] منهم ماريئس^(٢) وبطلميوس^(٣) وغيرهما ، ذكروا أن أكبر ما وجدوا من مسحة أعمدة الجبال الشاخنة ستة عشر إسقاطاً ، ولإسقاطى أربعاً باع ، والباع ثلاثة أذرع ونصف ؛ وأكثر ما وجدوا من أعمدة الأغوار القمر^(٤) ستة عشر إسقاطاً أيضاً .

فلذلك ما قال المتكلمون على نهاية هذه الأحداث الكائنة من البخار الصاعد من الأرض والماء ، من القيوض والرياح والأمطار والتنج والبرد والعود والصواعق ، لا يكون فوق هذه الغاية ، أعنى ستة عشر إسقاطاً ، على وجه الأرض ؛ لأن ما فوق قلال الجبال الشاخنة من الهواء منقاد لحركة الفلك ، غير منحصر عن السيلان الدورى ، وإنما ينحصر البخار ويستحيل سحاباً ، وتحدث منه الأنار التى حددنا ، فيما دون الموضع من الهواء المنقاد لحركة الفلك ، أعنى السائل سيلاناً دورياً .

فهذا فيما سألت ، بلغك الله أقصد سبيل إلى الخير ، وأرشدك إلى ما فيه رضاه ، جل وتعالى ! كافٍ .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

رسالة الكندى

في علة اللون اللازوردى الذى يُرى في الجو في جهة السماء

ويُظن أنه لون السماء

تشمّل هذه الرسالة على النقط الآتية :

١ — لون السماء ، إن كانت ذات لون ، لا يمكن إدراكه بالحس ، كما لا يمكن أن نعرفه بالاستدلال ؛ وهذه نزعة علمية إيجابية عند فيلسوف العرب .

٢ — كل الأجسام الشفافة ، أو المتخلخلة ، كالهواء والماء واللهب النارى — وهى الأجسام « السائلة » أو الغير متضامة الأجزاء ، أو كما يقول الكندى : الأجسام التى ليست « منحصرة في ذاتها » — لا لون لها ، ولا تستضىء بذاتها .

٣ — الجسم الذى يتأثر بالضوء هو الجسم المنحصر ؛ وهو يقبل الحرارة في ذاته ، ويعكسها ، كما أنه يقبل الضوء لا في ذاته ، وإن كان يعكسه ؛ وإذن فصدر الضوء الذى نشاهده هو انعكاس الضوء من جسم عاكس له ؛ وهذا الضوء لا يرى بذاته ، بل منعكساً من جسم .

٤ — تفاوت الأجسام المستضيئة بحسب قابليتها لأن تعكس الضوء .

٥ — الضوء الذى نراه في الجو ، ضوء منعكس من الذرات البخارية والأرضية التى يحملها الهواء . وإذا تجاوزنا طبقة الهواء الحامل لهذه الذرات ، انعدم ما يعكس الضوء ، وكان الظلام ؛ كما أن الحرارة في الجو المرتفع تنعدم لعدم وجود الجسم الذى يفعل بها ، ولذلك توجد البرودة في الجو المرتفع^(١) .

٦ — النار لا لون لها ، وإنما اللون للأجسام التى تستحيل ناراً بحسب طبيعتها ؛ وذلك

(١) راجع رسالة الكندى « في العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .
ص ٨٦ — ١٠٠ مما تقدم .

(١) يقصد إدراكهم وإحساسهم ومعرفةهم .

(٢) غير منقولة في الأصل ، والقصود هو ماريئوس الرياضى القديم المشهور .

(٣) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه على - له ، لأنه أصح من التسمية الدارجة .

(٤) هكذا الأصل ، والقصود المبيقة .

لأن اللون لا يكون إلا للجسم المنحصر المتضام الأجزاء الذي يعترض البصر ، إذا عبرنا عن
المشاهدة الساذجة التي لا تقوم على نقد علمي^(١) .

٧ — الكواكب أجسام ذات لون ؛ فهي منحصرة ، بدليل أن بعضها يكشف بعضاً .
٨ — لما كانت طبيعة الجو المرتفع الخالي هي الظلام ، لعدم وجود ما يعكس الضوء
فيه ، وكانت طبيعة الجو القريب من الأرض تسمح باستضاءة ضعيفة بواسطة الذرات
ال موجودة في هذا الجو ، والتي تعكس الضوء ، فإن الكندي يخرج من ذلك بأن لون الجو ،
وهو المسمى السماء ، لون مختلط من ضياء وظلام ، وهو اللون اللازوردي ، الذي لا يعدو أن
يكون لوناً ظاهرياً ، لأنه شيء يعرض للبصر ، أي أنه من خداع البصر .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولا قوة إلا بالله العظيم

رسالة الكندي

في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء
ويُظن أنه لون السماء^(١)

حاطك الله بتوفيقه وسدّدك بصنعه^(٢) ا

سألت أن أوضح لك علة ما يرى من اللون اللازوردي في جهة السماء ، ويُظن أنه
لون السماء .

وقد رسمتُ لك في ذلك ما ظننته لك كافياً ، بحسب موضعك من النظر وبحسب
فهمك ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، فنقول :

إن السماء ، كانت ذات لون أو غير ذات لون ، فإدراك^(٣) لونها على ما هو موجود^(٤) في
الحس الصادق ، من بعدها من الأرض ، وما يوجد^(٥) القياس أيضاً بالصناعات الرياضية من
ذلك ، غير ممكن أن يُحس^(٦) . وإنما ذلك شيء يعرض للأبصار ، وذلك أن جميع الأجسام ،

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي ابن النديم (ص ٢٥٨) وابن أبي أصيبعة بعنوان : « رسالة
في مائبة الفلك والون اللازم اللازوردي المحسوس من جهة السماء » ، وذكرها الفطحي (ص ٢٤٣)
بعنوان : « كتاب في ماهية الفلك والون اللازوردي المحسوس من جهة السماء » — ونحن نحاول
الحصول على الصورة الشمسية لمخطوط آخر لهذه الرسالة ، غير أنه لم يصلنا حتى الآن . ولو وجدنا بعد
وصوله فرقاً بينه وبين المخطوط الذي بين يدينا ، فإننا سننبيه على هذا الفرق في إستدراكات تلحقها بالكتاب
(٢) يقصد بتنايته .

(٣) في الأصل مادارك . (٤) معنى موجود هنا : مُدرك .

(٥) معنى يوجد هنا : يظهره ويدل عليه .

(٦) كأنما قد سقط من الكلام السابق شيء .

(٢) راجع رسالة الكندي « فالجزم الحامل بطباعه اللون . . . الخ » ص ٦٤ — ٦٨ مما تقدم .

التي ليست بمنحصرة^(١)، كالماء والهواء والنار والفلك، المستضيئة، لا تنفعل مضيئة انفعالاً تاماً. وأما المنفعل مضيئاً انفعالاً تاماً^(٢) [فهو] الجرم المنحصر من ذاته فقط، أعنى الأرض. وجميع ما كان مثلها، أعنى منحصرأ، كالذى هو مشاهد بالحس.

فإننا نرى المواضع، التي يمكن أن تخرج^(٣) منها خطوط^(٤) مستقيمة إلى الشمس، قابلة للضياء قبولاً تاماً، ونرى المواضع، التي جاورت تلك المواضع المشاركة لها في حد واحد، إلا أنه لا يمكن أن يخرج منها إلى الشمس خط مستقيم، بل منفصلة منها انصلاً بيناً، كالمواضع ذات الأظلال^(٥) والمواضع [غير] المشرقة عليها الشمس، [غير] قابلة للضياء قبولاً تاماً^(٦)؛ فإننا نجد الشروقية نيرة نوراً تاماً، ونجد الظل المجاور لها بالإضافة إليها مظلماً، ونجد قدر قبول هذه الأظلال للضياء ضعيفاً، ولا نجد فيها من تأثير الشمس الحرارة في المحررات^(٧) بالشمس ما نجد في المواضع الشروقية، ونجد تفاوت ما بينها في الحرارة والضياء كثيراً. فبين أنه لو كان انفعال الهواء الذي في المواضع المظلمة من الشمس بلا توسط، لم يكن بينها وبين الشروقية في البعد من الشمس قدر له في بعدها من الشمس^(٨)، بل ربما كانت الأظلال

(١) يقصد الصلبة المتضامة الأجزاء.

(٢) في الأصل: فأما. ولكن المعنى لا يكمل بها. ولذلك أصلحناها، وزدنا كلمة: فهو، لإكمال العبارة. ويجوز أن يكون قد سقط كلام قبل ذلك.

(٣) غير منقوطة في الأصل.

(٤) في الأصل: خطوطاً. وكان يمكن إبقاؤها على حالها، وضبط الفعل المتقدم عليها على نحو آخر، لكننا أضربنا عن ذلك.

(٥) يظهر أن كلاماً سقط من الكلام السابق.

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال المعنى — راجع الاستدراكات الملحق بهذا الكتاب.

(٧) في الأصل: كالمحركات، وفي الماش عن نسخة أخرى: كالمحررات. وقد ضبطنا الكلام اجتهداً — راجع الاستدراكات.

(٨) هكذا الأصل، والمعنى حتى الآن غير واضح، مما يدعو إلى افتراض نقص في النص. لكن المؤلف يريد أن يقول — كما يدل عليه كلامه الآتي — إنه لو كانت استضاءة الجو في المواضع المظلمة ناشئة عن الشمس مباشرة، لما كان بين المواضع الشروقية والمظلمة فرق في الاستضاءة، لأنه ربما كانت المظلمة أقرب إلى الشمس من الشروقية، ولأن تفاوتها في البعد لا قيمة له بالقياس إلى بعدها من الشمس. وما يوضح ما يريد الكندي هنا كلامه عن الموضوع نفسه في رسالته «في الملة التي يبرد لها أعلى الجو» ص ٩٦ مما تقدم.

أقرب إلى الشمس من بعض المواضع الشروقية بالوضع^(١) الصحيح، المحادة لها^(٢). ولو كان إنما هو لقدر أبعادها من الشمس لكانت في الضياء في حالة واحدة.

فبين إذن أن الهواء، الذي في المواضع المظلمة، إنما يقبل القدر الذي به يُحسّ بالبصر ما فيه من الأشخاص ويعدم الضياء التام، الذي هو موجود في المواضع الشروقية من سطح الأرض وما فيها من المنحصرات التي في المواضع الشروقية، لانعكاس^(٣) الضياء الضعيف إلى الأجرام المظلمة المنحصرة من هذه المنحصرة الشروقية؛ فيقبل الهواء الذي بينهما في المواضع التي ليست^(٤) بشروقية إنارة ضعيفة، لما في الهواء المحيط بالأرض من جسم الأرض البخاري المحتل من الأرض والماء المتزجج به، فيقبل تلك الأجزاء أيضاً على أقدارها من الضياء والحنى الضعيف، فتُرى باللون الذي يُرى به الهواء المظلل. ولهذا البخار نهاية في البعد من الأرض لا يمكن أن يجوزها، لبعده عن الحر المنعكس من الأرض؛ فإنه كلما بعد المسخن من الجرم المسخن له بالفعل، ضعفت قوة المسخن عن إسخانه حتى ينتهي في البعد عنه إلى موضع لا يقبل منه تأثيراً^(٥) ألبتة من الإسخان.

فإذا بلغ البخار إلى النهاية التي لا يقبل منها تأثير سخى الأرض فيه حرارة، عديم الحرارة العرضية التي فيه، فلم يميزت^(٦) النهاية، لأنه يستحيل عن الطبع الحار الصاعد

(١) غير واضحة في الأصل.

(٢) المحادة لها، صفة الشروقية المحادة للأظلال، أي للأماكن المظلمة، ويجوز أن تكون تحريفاً عن: المجاورة.

(٣) أي بسبب انعكاس الضياء... الخ وهذه هي النتيجة لكلامه: استضاءة الأماكن المظلمة. بالقدر الذي يسمح برؤية ما فيها من الأشياء إنما هي ناشئة عن انعكاس الضوء إليها من المواضع الشروقية، وليست ناشئة عن الشمس مباشرة.

(٤) في الأصل: ليس.

(٥) في الأصل: تأثير، وبعدها يياض، قد يكون محل حرف مطبوس.

(٦) غير منقوطة في الأصل، وبهذا الضبط يكون المعنى أن البخار الساخن الصاعد يصل في الملو إلى نهاية لا يتجاوزها، لأنه يبرد فيقف ذهابه نحو أعلى. ويمكن الضبط على نحو آخر: لم يميزت^(٦) النهاية، أي أنه يبرد فلا يحدث حرارة إذا وصل إلى نهاية معينة — والمعنيان مقبولان ومرتبطان بالفكرة التي هي أساس لها.

بطباعه من الوسط ؛ فيكون ذلك الجو غير قابل للأجرام المتحللة من الأرض ، فلا يكون فيه شروق ، كالذي يكون في المواضع التي لم تعدم ذلك ؛ كالذي هو موجود بالحس في النار ، فإنها ، إذا كانت لُهب^(١) ، كان لونها على قدر ما يخرج من امتزاج طبع النار ولون المادة ؛ لأن مادة النار أجسام أرضية أو مائية تظهر فيها اللزوجة الأرضية كالأدهان والصمغ ؛ وهذه أشد انحصاراً من باقي الأجرام ، فإن كانت الأدهان كان فيما يعلو من أجزائها التي استحال [أجزاء] نارية^(٢) ، فسلكت بحركتها مسلك النار بالحركة النارية والحرار أجمع ، أعني من الوسط ؛ فكان قبول تلك الأجزاء لشروق النار عليها بلون أصفى من ألوان الأرضية التي تشرق عليها النار ، أعني الأجزاء الأرضية التي تتحلل في النار كأرضية الخشب وأرضية المعادن ، فتصير ألوان بعضها إلى الخضرة ، وبعضها إلى السواد وغير ذلك من الألوان ، فتُرى لذلك النارُ الملتبهة جسماً ذا لون ، سائراً^(٣) ، لا مُستشفَّ له ، لأنها ليست بنار صافية من الأجسام الأرضية ، بل مشوبة بالأجزاء الأرضية التي استحال نارية من مادة النار ، وسلكت مسلك النار متمزجة بها ، إذ صارت لها القوة النارية والفعل الناري ، وليست بنار محضة . وهذا من أعظم دليل على أن اللون من جميع الأجسام للمنحصرة لا غير .

ومن الدليل على أن هذه الألوان التي تُرى في اللهب للأرضية^(٤) وبالأرضية ، أنا إن أدنينا جسماً ، مما له الالتهاب والاستحالة ناريًا ، إلى الجو القريب من الجمر الذي قد تحلل لطيفه^(٥) السيال وبقى منحصره الذي هو أغلظ ، التهب ناراً من غير أن يماس الجمر ، إذا كان على سمت سيلان النار من ذلك الجمر ، أعني على سمت الخط المستقيم الذي يخرج من

(١) هكذا الأصل ، على أن يكون فعل الكينونة تاماً ، ويمكن إصلاح النص هكذا : فإنها (أى النار) إذا كانت لُهباً .

(٢) إل هنا الكلام غير تام ، إلا إذا اعتبرنا كلمة : نارية ، اسم كان مؤخرًا . وفي هذه الحالة تكون النارية مصدرًا صناعيًا ، والأفضل أن تكون صفة لكلمة : أجزاء ، مقدرة : وذلك زدها للإيضاح .

(٣) في الأصل : جسم ذو لون سائر .

(٤) يقصد للأجزاء أو المادة الأرضية .

(٥) يقصد جزءه غير الأرضي .

مركز الأرض ويحرق ذلك الجمر . فهذا دليل واضح على أن المذهب ناراً ناراً ، فالجسم الذي يلي الجمر ناراً . وقد ترى البصر ينفذ فيه ولا يُرى له لون ألبنة ، لأنه قد عدم تمازجة كثرة جسم المادة و [ل] سيلانه معه^(١) . وإنما تستحيل في تلك الحال المادة بكال ناراً أولاً أولاً ، حتى لا يبقى فيها من الجسم الذي يمكن أن يستحيل ناراً البتة شيء ، كما يكون في بدو^(٢) بماسة النار للمادة ، فإنها تحيل بعض المادة ناراً وبعضها جسماً ناريًا ، يتحرك حركة النار ويسيل متمزجاً بها ، إذ هو بالطبع سريع التحلل كثير الموائية ، فيرى بامتزاجه بالنار العامة بشروق النار عليه ، ما وصفنا من الألوان .

وكذلك النار السكلية المحيطة بالهواء لا يُحس^(٣) لها لون أيضاً ، وهي معدن النار التي لا دُور لها ، حتى يشاء بارتها ، جل ثنائوه ، أن يُدثرها معاً ، كما خلقها معاً^(٤) .

فإذ طبيعة الجو كله غير قابلة للضياء إلا ما كان منه منحصراً ، فإن طبيعته إذن الإظلام . فإذا كانت طبيعته الإظلام ، وكان الضياء بانفعال المنحصرات من قوة الشمس ، أعني الأرض وجميع الأرضيات التي عليها والأشخاص السماوية المنحصرة ، أعني أجسام الكواكب — فإنه بين أنها منحصرة ، إذ بعضها يكشف بعضاً ، فإننا نرى القمر يسترها جميعاً بجسمه ، فبين أنه منحصر لا مُشَفَّ^(٥) ؛ وقد رأينا بعض الحمسة المتحيرة يستر بعضها بعضاً ، الأسفل منها الأعلى ، وهي الثابتة — ، وكان الجو المحيط بالأرض يفعل مضيئاً ضياءً ضعيفاً بما فيه من الأجزاء المتحللة الأرضية النارية ، بالحرارة التي قبلتها من انعكاس الشعاع من الأرض ، رُئي^(٦) ما فوقنا من الجو المظلم بما مازجه من الضياء الأرضي والضياء الكوكبي لونا متوسطاً بين الظلام والضياء ، وهو هذا اللون اللازوردي .

(١) ما بين القوسين زيادة اجتهدية للإيضاح .

(٢) هكذا الأصل ، وقد أبقينا على حاله .

(٣) في هامش المخطوط قراءة أخرى : لا يحصل . (٤) يعني دفعة واحدة .

(٥) في هامش المخطوط قراءة أخرى : لا مستشف له .

(٦) في الأصل : رأى — وقد أصلحناها . وهذه الكلمة هي أول النتيجة التي بدأت مقدمتها

بقوله : فإذا كانت طبيعته الإظلام ...

فإذن قد تبين أن هذا اللون ليس لون السماء ، وإنما هو شيء يعرض لأبصارنا ، لما لاقاها من الضياء والظلام ؛ كالذي يعرض لأبصارنا ، إذا نظرنا من وراء جسم مشف من الأجسام الأرضية ذي لون ، إلى الأشياء المضيئة ، أغنى التي في الشروق ، فإننا تراها ممتزجة الألوان من ألوانها الخاصة بها وألوان المشف معاً ، كالذي نرى إذا نظرنا من وراء زجاجة ؛ فإننا نرى ما خلفها بلون بين لون الزجاج ولون المنطور إليه من وراء الزجاج .

وهذا فيما سألت عنه ، من علة ما نحس من هذه اللازوردية التي ترى في جهة السماء ، كافٍ ، كفالك الله المهم من جميع أمورك ، والحمد لله رب العالمين حمداً كفاء نعمه على جميع خلقه ، وبما هو مستحق لجلال^(١) ربوبيته .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

رسالة الكندي

في العلة الفاعلة للمد والجزر^(١)

هذه رسالة من أهم رسائل الكندي ، لا من حيث موضوعها الأساسي فحسب ، بل من حيث ما تم عنه من طريقة الكندي في البحث ، أيضاً .

يبدأ المؤلف بالكلام عن المد وأنواعه — الطبيعي والعرضي — ويستطرد من ذلك إلى الكلام عن عيون الماء وأنواعها ، وكيفية تكوينها ، وعن أنواع المياه الظاهرة على وجه الأرض والباطنة فيها ، وعن أحوالها وقوانين نشأتها واستحالتها ، ثم يتكلم عن بعض الأجرام السماوية وسرعتها وأحجامها وبعدها عن الأرض — كما كان ذلك معروفاً في عصر الكندي — وعن فعلها فيما على ظهر الأرض ، ويتكلم عن المد وأنواع الاضطراب الناشئة في المياه — البحرية والبرية — بسبب التعفن والنتن ، وينتهي بالكلام عن المد والجزر بمعناها المادية .

والمهم هو ما نجده في هذه الرسالة من روح الطريقة العلمية الموضوعية ، والوصف الدقيق للظواهرات ، والتمحيص لها بالاستناد إلى إجراء التجارب . والكندي لا يقصد من التجارب التي نجدها عنده إثبات نظرية فحسب ، بل هو أيضاً يريد أحياناً أن يستوثق من صحة ما يحكى من آراء القدماء ومن صدقهم فيما لاحظوه ، كالذي نجده من اهتمام الكندي بعمل تجربة لتمحيص حكاية لرأى لأرسطو . ويبين الكندي منهجه الإيجابي في البحث بقوله : « إن الشيء إذا كان خيراً عن محسوس ، لم يكن نقضه إلا بنجر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بنجر عن محسوس » .

(١) ذكرها له ابن التديم (ص ٢٦١) وابن أبي أصيبعة (ص ١٠٣) والقفطي (ص ٢٤٦) ، ويزكرها السمعودي في مروج الذهب (ص ١٠٣ من الطبعة الأوروية) وفي التنبيه والأشرف ط . ليدن ١٨٩٣ ص ٥١ . وهذا ولم تصل إلينا حتى الآن الصورة الشمسية التي حاولنا الحصول عليها لنسخة أخرى مخطوطة من هذه الرسالة . وسننبه في الاستدراكات على ما قد يكون بينها وبين النسخة التي تحت يدينا من خلاف .

(١) يمكن في الأصل قراءتها : بجلال أو لجلال — والمعنى بحسب ما تقرأ كلمة : مستحق ، على أنها اسم فاعل أو اسم مفعول .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن إسحق الكندي إلى بعض إخوانه

في العلة الفاعلة للمد والجزر

سَدَدَكَ اللهُ لَدَرْكَ الْحَقِّ، وَأَعَانَكَ عَلَى نَيْلِ مَسْتَوْ عَمَرَاتِهِ !

سَأَلْتُ ، أَسَعَفَكَ اللهُ بِمَطَالِبِكَ ! عَنْ الْعِلَّةِ الْفَاعِلَةِ لِلْمَدِّ وَالْجَزْرِ ؛ وَقَدْ كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ عِنْدَكَ مِنْ أَكْثَرِ الْأَقَاوِيلِ الَّتِي سَمِعْتُ مِنْهَا فِيهِ الْكَفَايَةُ فِي إِيجَادِ ذَلِكَ ^(١) .

وَقَدْ رَسَمْتُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ قَدْرَ مَا ظَنَنْتُ بِكَ إِلَيْهِ حَاجَةً ، وَبِاللهِ التَّوْفِيقِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا .
أَوَّلُ مَا يَنْبَغِي أَنْ نَقُولَ فِي ذَلِكَ بَأَنْ نَبِينَ الْمَدَّ وَالْجَزْرَ ، فنَقُولُ : إِنَّمَا سُمِّيَ بِهَذَا الْإِسْمِ ،
أَعْنَى الْمَدِّ ، زِيَادَةُ الْجِسْمِ الرُّطْبِ ، أَعْنَى الْمَاءِ ، زِيَادَةً طَبِيعِيَّةً ؛ وَالزِّيَادَةُ الطَّبِيعِيَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ
مِنْ صِفَرٍ إِلَى عِظَمٍ ، لَا زِيَادَةَ مَادَّةٍ . وَإِنَّمَا رَسَمْتُ بِهَذَا الْإِسْمِ الْمَدَّ الْبَحْرِيَّ الَّذِي ذَكَرْتَهُ
أَنْ يَحْتَكَّ عَنْهُ ، لِأَنَّ هَذَا الْإِسْمَ ، أَعْنَى الْمَدِّ ، قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي حَالَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ :

إِحْدَاهُمَا اسْتِحَالَةُ الْمَاءِ مِنْ صِفَرِ الْجِسْمِ إِلَى عِظَمِهِ ، وَهُوَ الْمَدُّ الطَّبِيعِيُّ .

وَالْأُخْرَى زِيَادَةُ الْمَاءِ بِانْصِبَابِ مَوَادِّ فِيهِ ، وَهُوَ الْمَدُّ الْعَرَضِيُّ ؛ وَهَذَا الْمَدُّ الْعَرَضِيُّ كَثِيرٌ
فِي الْأَنْهَارِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ الَّتِي أَصْلُهَا مِنَ الْأَنْهَارِ .

(١) وَجَدَ الشَّيْءَ أَدْرَكَهُ وَأَسَابَهُ وَظَفَرَ بِهِ بَعْدَ ذَهَابِهِ ، وَوَجَدَ أَيْضًا مِنْ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ بِمَعْنَى عِلْمٍ وَأَدْرَكَ
فِي دَاخِلِ النَّفْسِ ، وَأَوْجَدَ اللهُ إِنْسَانًا أَغْنَاهُ وَأَوْجَدَ فَلَانًا مَطْلُوبَهُ أَظْفَرَهُ بِهِ ، وَمَعْنَى الْإِيجَادِ هُنَا هُوَ إِعْلَامُ
أَوْ إِثْبَاتُ ذَلِكَ ، أَوْ بَيَانُهُ وَالتَّعْرِيفُ بِهِ .

فَأَمَّا الْبَحَارُ فَإِنَّ الْمَوَادَّ الَّتِي تُصَبُّ فِيهَا لَا تَظْهَرُ بِهَا زِيَادَةٌ فِيهَا ، لِصِغَرِ قَدْرِ الْمَوَادِّ عِنْدَ ^(١)
قَدْرِ الْبَحْرِ ، وَأَنْ الْأَوَّلَ فَلِأَوَّلٍ مِمَّا يَفِيضُ مِنْهَا فِي الْبَحَارِ يَحْتَلِّهُ ^(٢) الْجَوْثُ بِدَوْرِ الشَّمْسِ
وَالْأَشْخَاصِ الْعَالِيَةِ ، أَوَّلًا أَوَّلًا ، فَيَصِيرُ بِخَارًا ، وَيَنْقَدُّ سَحَابًا ؛ وَيَصِيرُ مَطَرًا وَثَلْجًا وَبَرَدًا
عَائِدًا إِلَى الْأَرْضِ ، سَائِلًا إِلَى الْبَحَارِ ، دَائِمًا بِهَذَا الدَّوْرَ أَبَدًا مَا بَقِيَ الْعَالَمُ .

فَأَمَّا الْمُنْصَبُّ مِنَ الْمَوَادِّ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، الَّتِي حَدَدْنَا ، الْآتِيَةُ مِنَ الْعُلُوِّ ، مِمَّا ارْتَفَعَ مِنَ
الْأَرْضِ وَالْبَحَارِ ^(٣) ، فَظَاهِرٌ فِي الزِّيَادَةِ فِي الْأَنْهَارِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ وَالْعَيُونِ وَالْأَحْسَاءِ ^(٤) .
فَتَبَيَّنَ إِذْنًا أَنَّ رَسْمَ الْمَدِّ الَّذِي فِي الْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ وَالْأَنْهَارِ وَالْأَحْسَاءِ إِنَّمَا هُوَ زِيَادَةُ
الْمَاءِ فِيهَا بِمَوَادِّ تُصَبُّ إِلَيْهَا .

فَأَمَّا الْعَيُونُ ، فَقَدْ تَكُونُ الزِّيَادَةُ فِيهَا بِعِلَّتَيْنِ .

إِحْدَاهُمَا أَنَّ هَذِهِ [الْمَوَادِّ] النَّازِلَةُ مِنَ الْعُلُوِّ تُصِيرُ إِلَى الْأَرْضِ ، فَتَقْبَلُهَا بَطُونُ الْأَرْضِ ،
وَأَنْ لَهَا بَطُونًا ، أَعْنَى أَوْدِيَةً فِي بَاطِنِهَا ، كَالْعُرُوقِ فِي أَبْدَانِ الْحَيَوَانِ ، الَّتِي يَجْرِي فِيهَا الدَّمُ ،
ثُمَّ تَظْهَرُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِإِحْدَى حَالَتَيْنِ :

إِمَّا أَنْ تَرُشَّحَ إِلَى تَرَبَةٍ ظَاهِرَةٍ أَوْ بَاطِنَةٍ ؛ فَإِنْ كَانَتْ ظَاهِرَةً سَمِيَتْ عَيْفًا مَتَوَشِّلَةً ^(٥) ،
وَإِنْ كَانَتْ بَاطِنَةً ، فَاتَّهَى الْخَفَرُ بِالْمُهْنَةِ ^(٦) إِلَيْهَا ، سَمِيَتْ قَلْبِيًّا ^(٧) ؛ وَإِنْ كَانَ ظَهْرُ الْمَاءِ فِيهَا
رُشْحًا بَرِيًّا سَمِيَتْ حَسِيًّا ^(٨) .

(١) أَيْ بِالنِّسْبَةِ لِقَدْرِ الْبَحْرِ .

(٢) هَكَذَا الْأَصْلُ . وَرَبَّمَا كَانَتْ تَحْرِيفًا عَنْ : يَحِيلُهُ .

(٣) غَيْرُ مَنْقُوطَةٍ فِي الْأَصْلِ ، وَالْأَغْلَبُ أَنَّ ارْتِفَاعَ هُنَا بِمَعْنَى تَبَخَّرَ .

(٤) الْحَسَى يَفْتَحُ أَوْ كَسَرَ ثُمَّ سَكُونٌ ثُمَّ يَاءٌ مُتَحَرِّكَةٌ أَوْ أَلِفٌ مَمْدُودَةٌ هُوَ السَّهْلُ مِنَ الْأَرْضِ يَسْتَنْقِعُ
فِيهِ الْمَاءُ أَوْ غُلْظُ فَوْقَهُ رَمْلٌ يَجْمَعُ مَاءَ الْمَطَرِ ، وَكَلِمًا تَرْجَحُ مِنْهُ دَلِيلُ اجْتِمَاعِ أُخْرَى وَجْهَهُ أَحْسَاءٌ وَحَسَاءٌ .

(٥) الْوَشْلُ الْمَاءُ الْقَلِيلُ .

(٦) فِي الْأَصْلِ غَيْرُ مَنْقُوطَةٍ ، وَالْمَقْصُودُ هُوَ الْعَمَلُ وَالطَّرْقُ الْمَصْنَاعِيَّةُ .

(٧) فِي الْأَصْلِ : قَلْبًا . وَالْقَلْبُ الْبُتْرُ لِأَنَّهَا قَلْبَتْ لَهَا الْأَرْضُ بِالْخَفَرِ ، وَجَمْعُهَا قَلْبٌ بِضَمٍّ ثُمَّ ضَمٌّ أَوْ
سَكُونٌ ، وَأَقْلَبَةٌ . (٨) هُنَا مُفْرَدٌ .

وهذا الحسى أيضاً على حالتين (كذا) :

إما قريب من وجه الأرض ، فيسمى حسيّاً ، ولا يُعبّر عن اسمه ؛

وإما أن يكون بعيداً من وجه الأرض ، فيسمى ركيّاً^(١) ، وهذه الركايا أيضاً :

إما أن تكون مفردة أو حاداً ، فتسمى بأسمائها : ركايا ، فقط .

وإما أن تكون كثيرة ، تنبعث من بعضها إلى بعض لقربها^(٢) ، حتى تجتمع بمائها أجمع في ركي ، فتسمى فقيراً^(٣) .

وهذا الفقير ، وهذه الفقر ، إنما أُسيحت^(٤) على وجه الأرض ، إذا كان مُبتدأً ركايها^(٥) من مواضع أعلى ، وحُطّت إلى مواضع أسفل وأهبط ، وكان من الأرض شيء أهبط وجهاً من وجه الماء ، الذى فى الفقير الأعظم ، الذى يفيض إليه ماء الركايا .

وربما لم تكن إساحته^(٥) على وجه الأرض ، فيُنزَع بالدلاء ، فما كان منها غزير الماء غير منقطع فى دور السنة كلها سميت السدم^(٦) والأعداد^(٧) .

وقد تسمى سوائل هذه الرشوح عيوناً بالإسم المستعار .

فأما العين خاصة فهى النوع الآخر ، وهى الخروق المنفجرة من بطون الأرض انفجاراً . وبتون الأرض هذه تقبل الماء على وجهين .

أما إحدى الجهتين فما حددنا من [الماء] النازل^(٨) من العلو والواصل إلى بطون الأرض

(١) كذا الأصل وركى الأرض وأركاها ركوا وإركاء حفراها ، والركية البثر ذات الماء وجمعها رُكى وركايا . (٢) أصل : بقربها .

(٣) الفقير مخرج الماء من فم القناة ، والفقر بضم الفاء والقاف آبار ينفذ بعضها إلى بعض .

(٤) فى الأصل : اتحت ، من غير نقط ، ولعلها لغة فى ساح ، أو لعلها تحريف عن : تسيحت . وإنما أصلها ما يحسب ما يلى .

(٥) أصل : ركايها دون نقط ، فأما أن تكون ركايها أو ركايها :

(٦) أساح بمعنى أجرى .

(٧) السدم ، بفتح أو ضم ثم ضم ، من الماء هو التدفق والجمع أسدام وسدام .

(٨) فى الأصل : الأعراذ — ولم نهند إلى وجه لها ، حتى أرشدنا لها مشكوراً صديقنا الدكتور شوقى خفيف — والعد هو الماء الجارى الذى له مادة لا تنقطع .

(٩) اللام الأخيرة من هذه الكلمة ساقطة فى الأصل ، وما سبق يدل على صحتها على هذا الوجه ، والقصود الماء .

بالنشف^(١) ؛ والثانى الداخل من وجه الأرض من خروق المغارات^(٢) التى فى بطونها ، أعنى الأودية التى فى بطونها .

وكذلك خروجها لمعنيين اثنين :

أما أحدها فبالرشح ؛

والآخر بانفجار من الخروق التى حددنا ، تسيل وتسيح على وجه الأرض ، وهذه هى المسماة عيوناً^(٣) فوّارة ، لأن الفأر منها [ما] كان على وجه الأرض سيلاً^(٤) .

فأما الحرارة فربما كان [الماء] منقطعاً من عل إلى أسفل ، فكان لجريه صوتٌ خريرى ؛ وهذا أبلغ العيون نفعاً ، إذا تساوى عُثُور^(٥) أقدار المادة^(٦) ، لأنه ينفذ فى الجرى بسرعة وينفجر فى الأرض ، ويكون اللطف من المابط ، بشدة الحركة فى جريه .

فأما كون الماء فى بطون الأرض فيكون بحالين :

أما أحدها فالجارى من على^(٧) ، كما وصفنا ؛

وأما الآخر فالمستحيل فى بطون الأودية .

فإن ظاهر الأرض ، إذا حى ، برد باطنها لاقتسام الكيفيات المواضع المتضادة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا وأثباتنا^(٨) ، فتبرد برداً شديداً ، فيستحيل الهواء الذى فى الأودية ماء ؛ لأن الهواء والماء مشتركان فى الكيفية المنفعلة ، أعنى الرطوبة ، متضادان فى

(١) نشف الماء فى الأرض شربه وذهب فيها .

(٢) فى الأصل : مغارات .

(٣) فى الأصل : عيون .

(٤) كذا الأصل — ويمكن إصلاح الجملة على أكثر من وجه . وقد زدنا كلمة : ماء ، على سبيل الإصلاح . (٥) كذا البارة ، وهى غير منقوطة ، والهمزة للتوسطة غير مكتوبة ولعل المقصود : إذا تساوت مقادير الماء فى غورها فى باطن الأرض .

(٦) المقصود مادة الماء .

(٧) كذا الأصل ، وهو جائز لغة ، على أن تكون اللام ساكنة والياء متحركة ، بمعنى المكان المرتفع .

(٨) الكلمة غير منقوطة . وربما كان المقصود جمع : ثبت ، وهو الشيء المدون — ويمكن إصلاح هذه الكلمة على وجوه كثيرة .

الكيفية الفاعلة ، أغنى الحرارة والبرودة ؛ فإذا استحال الهواء بارداً ، وعدم الحرارة ، صار عنصراً بارداً رطباً ، وهذا هو الماء .

وقد يعرض في القُلب ^(١) البعيدة العمق مثل ذلك ؛ فإنه إذا صادف الحفر موضعاً رملاً عذباً ^(٢) أو حجرياً غير مستحيل الكيفية إلى الكبريتية أو الشبوية ^(٣) أو ما أشبه ذلك من الكيفيات الدالة على الحرارة أو ما أشبه ذلك ^(٤) ، أو انتهى إلى طينة عذبة ^(٥) حرة ، واشتد برد الموضع الذي انتهى إليه الحفر ، استحال الهواء الذي فيه ماء . وقد يُعلم ذلك حساً بأن يوضع في القليب ، في قراره ، طرجهار ^(٦) أو إناء قريب ^(٧) من ذلك الشكل .

فإن أصبت الإناء ، إذا اجتمع الماء في البئر ، غرقاً ^(٨) ، علمت أن الماء حدث من استحالة الهواء ، لأنه استحال من باطنه كما استحال من خارجه .

وإن أصبت الإناء طافياً على الماء ، فاستدلّ بذلك على أن الماء توشل ورشح تحته ، فأعلاه فوقه ، فبقى عليه طافياً ، ولم يستحل في باطنه شيء .

وإن أصبت الإناء قد استحال في باطنه شيء من الماء ، وهو طاف ^(٩) فوق الماء ، والماء في البئر أكثر من سمك الأناء ، فاعلم أنه من العلتين جميعاً ، أغنى أن ماء البئر توشل حسيماً ^(١٠) واستحال هواه معاً ، لأن ^(١١) توشله أكثر من استحاليته .

(١) جمع قليب ، وهو البئر المحفورة .

(٢) الكلمة غير منقولة في الأصل — وقد ضبطناها على ضوء الكلام التالي مباشرة ، وعلى أساس التقابل الذي يشير إليه المؤلف — وربما أمكن ضبطها على أكثر من وجه : غرن ، أي طينى مكون مما يحمله السيل من الطمي ، أو عدن في معنى الحصب الصالح للزراعة .

(٣) في الأصل : سبوية — وقد ضبطناها على أن تكون صفة من الشب ، وهو الحجر المعروف .

(٤) هكذا الأصل ، وفيه تكرار .

(٥) الطرجهار أشبه بكأس للشراب .

(٦) أي غارقاً أو راسباً .

(٧) في الأصل : قريبا .

(٨) لعل هذه الكلمة بمعنى الرشح ، ولما كانت فيها نبرة أكثر من نبرات كلمة : حسا ، في أوله هذه الفقرة والفقرة التالية ، فقد تركت قراءتها على ما هي عليه دون استبعاد إمكان تصحيحها .

(٩) كذا الأصل — وربما كانت تحريفاً عن : إلا أن .

وقد يمكن أن يوجد حساً على وجه الأرض كيف يستحيل الهواء ماء لشدة البرد ، بأن تأخذ زجاجة قنينة أو ما أشبه ذلك ، فتحشوها بالثلج حشواً تاماً ، ثم تستوثق من سد ^(١) رأسها ، ثم تزنّها وتعرف وزنها ، ثم تضعها في قرح تقرب أرجاؤه من ظاهرها ، فإن الهواء يستحيل على ظاهر القنينة كالرشح على القلال ^(٢) ، ثم يجمع منه شيء له قدر في باطن القدح ، ثم يوزن الإناء والماء والقدح معاً ، فيوجد وزنها زائداً ^(٣) على ما كان قبل .

وقد يظن بعض الأغبياء أنه ترشح الثلج من الزجاج ؛ والماء الذي هو ألطف من الثلج وأدق مسلّكاً وأحى من مس الثلج يعسر نفاذه من الخزف المتخلخل منه الجديد ^(٤) ؛ فأما الزجاج فلا حيلة في إظهاره منه أبداً ، فكيف ينفذ منه الجسم الغليظ البارد المنحصر . فقد بينا المد الذي يعرض بالمواد ، والمد الطبيعي الذي ليس بمواد ، أغنى زيادة جسم المادة زيادة طبيعية ، لا بمادة منصبة فيه ، بل بالاستحالة .

وهذا الطبيعي يكون بحسب الأجسام أولاً ، فإن كل جسم حي احتاج إلى مكان أوسع منه ، وهذا موجود حساً بآلة تتخذها ^(٥) ، توجد ^(٦) ذلك عياناً : [و] ^(٧) هو أن تكب ^(٨) قنينة أو ما أشبهها من زجاج كميته المساقى التي تتخذ للحمام بقدر ما يترك رأس القنينة على وجه سطح الماء وترصدها ؛ فإنه كلما ازداد الهواء حرّاً نش ^(٩) الماء بما يخرج من الهواء الذي في القنينة ، إذا تغير الهواء إلى الحرارة بالإضافة إلى ما كان عليه أولاً ، أغنى عند نصب الآلة ، وعظم جسمه لذلك ، فاحتاج إلى مكان أوسع ، فزحم ^(١٠) الماء الذي في الإناء وخرقه خارجاً ، وكان لخرقه

(١) كذا الأصل والمعنى مفهوم تماماً ، ويمكن ضبطها على غير وجه .

(٢) جمع قلة بضم القاف .

(٣) أصل : زائد .

(٤) كذا العبارة ومعظمها غير منقوط ، والجديد صفة للخزف ، شأنها شأن التخلخل ، وإن كانت هذه على البذل .

(٥) غير منقولة في الأصل .

(٦) يعني تدلنا وتعلمنا ونجملنا ندرك .

(٧) محل هذه الواو التي زدناها بياض في الأصل .

(٨) يقصد ثقلها .

(٩) نش القدير نشا ونشيشاً ، أخذ ماؤه في التضوب .

(١٠) يعني دفع .

نفاخات كالنشيش صغار بقدر تغيره إلى الحرارة ؛ فإذا برد الهواء بالإضافة عما كان عليه في وقت حيه انقبض واحتاج إلى مكان أضيّق ، فصغر جسمه في الإناء ، فاحتاج إلى أن يجذب الماء ليملاً للمواضع التي كان فيها قبل حيه الجزء^(١) الذي خرج خارفاً للماء ، فرُئي الماء عياناً صاعداً في عنق القنينة جائزاً وجه سطح الماء علواً ، إذ ليس في العالم فراغ من جسم ؛ فمتى زال جسم عن موضع ، جُذب إليه الجسم المماس له إلى خلاف جهة حركته الطبيعية ، أعنى الفراغ من أحد الجسمين لا الفراغ المطلق^(٢) .

فتبين بما وصفنا أن الأجسام إذا حميت عظمت وإذا بردت صغرت . فإذا تقدم بيان ذلك فلنقل الآن ما العلة الحمية للهواء والماء ، وما العلة المبردة فنقول :

إن سحى الأرض والماء والهواء يعرض للحركة^(٣) الأشخاص العالية عليها ، أعنى الحركة الدورية ، فإننا نحس جميع الأشياء إذا تحركت على شيء أحمته ، حتى ينقذح من ذلك النار ، فإننا نجد الخشب إذا حُكَّ على الخشب حركة^(٤) سريعة ، قدح النار ؛ وكذلك نراه في الحجارة والحديد وغير ذلك من الأجسام الرخوة ، ألا أن ما ينقذح من النار ، في قوته ، على قدر قوة الجسم الفاعل له . فما عظم من ذلك واشتدت الحركة وقوة الجسم الفاعل لذلك ظهر ظهوراً يبتنا ، حتى يُرى مع ضياء الشمس وضياء النيران^(٥) ؛ وما صغر وضعفت قوته ، خفي ذلك ، ولم يظهر مع ضياء الشمس والنيران وظهر في الظلام . فإننا إذا قرعنا جسماً ضعيفاً في

(١) في الأصل : الجزء — والمقصود هو جزء الهواء الذي خرج .

(٢) النسخ كله كما قلناه — ويظهر أنه قد سقط منه شيء ، ولا شك أن فيه بعض الأجزاء خطأ والتجربة مفهومة ، وهي تلخص في أن قلب قنينة فارغة طويلة العنق في إناء به ماء ، ثم نسخنها ، فعند ذلك يسخن الهواء ويغرق الماء خارجاً ، فإذا بردت القنينة ارتفع فيها الماء ليعمل على الهواء الذي خرج بالحرارة .

(٣) يمكن قراءة اللام في أول هذه الكلمة باء ، والأشخاص العالية هي الكواكب والأجرام السماوية بالإجمال .

(٤) كذا العبارة في الأصل — والمعنى واضح . ولكن يجوز أن هنا تحريفاً ، بحيث يكون الصواب : نجد الخشب إذا حُكَّ على الخشب حكة (حكا) سريعة (سريعا) الخ أو : — حك على الخشب بحركة سريعة الخ .

(٥) هكذا الأصل — ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : التبرين ، التبريات .

الظلام ، ظهرت النار ، حتى ربما رُئي في الثوب يُنفض أو يُمسح باليد مسحاً بحركة سريعة أو الوبر أو بعض الحيوانات الوبرة فضلاً عن الأجسام الصلبة^(١) .

وأيضاً فإننا نرى الأشياء المتحركة حركة سريعة ، سيما حركة الذي^(٢) يحس حيا ظاهراً للجسم ، ويحس من الهواء ما قرب منها ، كما نرى ذلك في الآلات التي تسمى الخذايرف^(٣) ، أعنى الفلك^(٤) المستديرة ذوات التقيب المنظوم في ثقبها خيط واحد^(٥) موصول الطرفين ، إذا وُضع في الخيط أصبع من أحد جهتي الملكة ، ومن الجهة الأخرى أصبع من اليد الأخرى ومُدَّ ، حتى يسترق^(٦) المد طول الخيط الموصول الطرفين ، ثم حرك حركة تدوير الفلكة ، ثم جُذب باليدين جميعاً ، فإذا انتشر الأقل^(٧) ، أرخى بعض الإرخاء ، ثم جُذب ، يُفعل به ذلك مراراً متواترة ، فإذا أدنى من بعض الجلد من غير أن يماسه ، حسن العضو الذي دنا منه حرارة يبتنة .

وقد ذكر أرسطوطالس^(٨) ، فيلسوف اليونانيين ، أن فصول السهام ، إذا رُمي بها في الجو ، ذاب الرصاص الملتصق بها^(٩) ، الموصول بالنصول .

فأما نحن فإننا ظننا أن الحكاية عنه زالت بعض الزول^(١٠) ، لأن ذوب^(١١) الرصاص المسك لأجزاء الحديد المولدة لها^(١٢) لا يذوب ، إذا كان في نار المدة التي للسهم أن يخرق

(١) هذا هو مبدأ التنبيه للكهرباء الناشئة من احتكاك الأجسام بعضها ببعض .

(٢) يعنى الشيء الذي ... الخ .

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها جمع خذروف ، وهو يصفه فيما يلي وصفاً مفصلاً ، وهو ما يلعب به الصبيان . قال امرؤ القيس في وصف فرس :

دَرِير كَخْذَرُوف الوليد أمره . تتابعُ كَفَيْهِ بخيط موصول

(٤) جمع فلكة ، بسكون اللام . (٥) أصل : خيط واحد .

(٦) هكذا الأصل ؛ ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : يسترق .

(٧) هكذا الأصل ؛ ولعل المقصود : فإذا توتر وأشدَّ الجزء الأقصر .

(٨) كذا الأصل . (٩) في الأصل : به .

(١٠) في الأصل : زال ، والمقصود هو أن الحكاية حرفت بعض التحريف .

(١١) الأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة .

(١٢) هكذا الأصل — ولا نعرف لهوجها . ويجوز أن تكون عبارة : المولدة لها ، زائدة .

بها الجوّ حفزاً^(١) ، وليس يمكن أن يحسّ الهواء بقدر أشد من [أن]^(٢) يصير ناراً .
وأيضاً إن السهم ، بنخرقه^(٣) للهواء في كل حال^(٤) ، يماث هواً جديداً .

وقد جرت بنا هذا القول ، لأنه كان عندنا ممكناً ، لكن لنصنع التجربة بهاته المحنة^(٥) ؛
فإن الشيء إذا كان خبراً عن محسوس ، لم يكن نقضه إلا بنجر عن محسوس ، ولا تصديقه
إلا بنجر عن محسوس .

فعلنا آلة كالسهم ، موضع فصلها كرة من قرن^(٦) ، وثقبناها ثقباً خارقة إلى الكرة
موازية لطول السهم ، وأمكنا^(٧) بواطن الثقب برصاص رقيق ، ثم رميناها في الهواء عن
قوس شديدة ، فوقعت السهام إلى الأرض ، ولا رصاص فيها . وليس بمدفوع^(٨) أن يكون
جرى الهواء في تلك الثقب بالخز^(٩) الشديد ، فقشر الرصاص ، وقلعه من غير إذابة ، لأننا
وجدنا رائحة ما حول تلك الثقب ، رائحة القرن الذي قد مسته النار .

فتبين بما قلنا — وأشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها فيما قلنا من الكفاية عن إبانة
ما أردنا إبانته — أن الحركة محدثة حرارة ، أعنى حركة الأشخاص العالية على الجرم
الأوسط ، أعنى الأرض والماء ، وأن إحدى التحركات على الجرم الأوسط^(١٠) ، ياحائه ،
أعظم الأشخاص المتحركة عليه وأسرعها عليه حركة وأقربها منه^(١١) ؛ وأخرى المواضع من

- (١) يعنى اندفاعاً في الجو . (٢) زدنا كلمة أن ، لأنه لا بد منها لاستقامة العبارة .
(٣) أصل : خرقه ، ويجوز أيضاً أن تكون قد سقطت قبلها كلمة ماء ، مثل : عند ، أو ما أشبهها .
(٤) يعنى في كل لحظة . (٥) هكذا الأصل ، ومعظمه غير منقوط أصلاً ، ولعل
المقصود هو هذا : لنعمل التجربة بهذه الطريقة من التحسيس . ويجوز أن يكون في النص تحريف — وكلة :
لكن يمكن قراءتها : لأن . وكلمة لنصنع يمكن قراءتها : لننفع .
(٦) كذا الأصل ، والمقصود أن الكرة من قرن البهايم .
(٧) كذا الأصل ، والمعنى ملائنا . (٨) أى ليس يبطل ولا يستحيل .
(٩) أى بالاندفاع والانطلاق السريع في الجو . (١٠) يعنى حول الأرض .
(١١) لاشك أن المقصود هو الشمس ، لأنها تجتمع لها الصفات التي تجعلها أم الكواكب أو الأشخاص
العالية ، كما يعبر السكندى ، بالنسبة للأرض ، كما سيلي — راجع أيضاً رسالة السكندى في اللغة القرية
الفاعلة للكون والفساد ، في الجزء الأول من هذه الرسائل .

الجرم الأوسط بشدة الحنى الدائرة منه العظمى ، التي هي الدائرة التي يرسمها الجرم المتحرك
عليه في سطح واحد^(١) .

فأما القمر فأقرب^(٢) المتحركات على الجرم الأوسط من الجرم الأوسط ، لأن كرتة نهاية
الجرم الأقصى ، المتحرك حركة مستديرة ، من جهة الجرم^(٣) الأوسط . فأما سرعته في
الحركة على الجرم الأوسط ، فإنه يدور عليه دورة كاملة ، ٣٧٣ زماناً ودقائق بالحركة
الوسطى ، أعنى بالزمان من هذه الأزمان ما يطلع منه جزء من ٣٦٠ من دائرة
معدل النهار^(٤) .

فأما الشمس فتدور على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ونط دقيقة وح^(٥)
ثوان^(٦) ، بالحركة الوسطى من هذا الزمان ، فهي أسرع حركة عليه من حركة القمر .
وأما زحل فإنه يتحرك على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ودقيقتين ، بالحركة
الوسطى من هذه الأزمان .

فزحل أسرعها حركة^(٧) إلا أن بعده من الأرض ، في بعده الأبعد ، على ما أتى به علم
المساحة^(٨) ، مثل نصف قطر الأرض عشرون ألف مرة
فأما القمر فإذا كان في بعده الأبعد ، كان بعده من الأرض مثل نصف قطر
[الأرض]^(٩) ٦٦٠ مرة ودقائق .

- (١) هكذا الأصل ، والمقصود هو خط الاستواء .
(٢) القمر أقرب الأجرام السماوية من الأرض ، لكنه ليس أعظمها تأثيراً في الأرض .
(٣) في الأصل : جرم .
(٤) المقصود بالزمان هو اليوم — ويلاحظ أن دورة القمر الظاهرية تحتاج إلى ٣٧٣ يوماً لأن
اليوم القمري أقصر من اليوم الشمسي .
(٥) كذا الأصل ، ولا أعرف المقابل لهذه الاختصارات ، إلا أن تكون على حساب الجمل .
والاختصار الأول يمكن أيضاً في الأصل قراءته : يط ، يظ — راجع الاستدراكات .
(٦) في الأصل : ثوان . (٧) كذا الأصل — ولتلاحظ أن سرعة حركة زحل ،
بحسب كلام المؤلف ، هي تقريبا سرعة حركة الشمس . والسكندى يعترف بذلك فيما يلي . ومن الصعب ضبط
الأرقام ، إلا بعد معرفة علم الفلك القديم .
(٨) علم المساحة يدل ، بحسب كلام السكندى في مختلف المواضع من رسائله ، على علم قياس المسافات
والأبعاد والسطوح والأجسام . (٩) زدنا كلمة الأرض ، تمشياً مع جملة كلام المؤلف .

فأما الشمس فإذا كانت في بعدها الأبعد ، فإن بعدها من الأرض ، مثل نصف قطر الأرض ١٢٦٠ مرة .

فأما جسم القمر قريب من جزء من ٤٠ [جزءاً] من الأرض .

وأما جسم الشمس فمثل الأرض ١٦٦ وثلاثة أثمان .

وأما جسم زحل فأقل من ٩٠ مرة .

والشمس أعظمها جميعاً قدرأ عندها^(١) ، وحركتها في السرعة قريبة من حركة زحل ، وبعدها منه^(٢) ، على قدر عظيمها وسرعتها ، أقرب ، وهي أشد المتحركة على الوسط تأثيراً في الجرم الأوسط^(٣) .

فأما القمر فلشدة قربها من الأرض واختلاف نسبته إلى نسبة كرة الماء والأرض ، كما أومحنا في أقاويلنا التأليفية^(٤) ، فإن نسبة موضع كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [واحدة^(٥)] ، إلا أن فعله في الماء أظهر لسيلائه وانقياده للحركة ، فأما في الأرض ، فإنه وإن كان بيتاً جداً فيما يظهر من نمو الناشئات منها في الحرث والنسل ، عند تفقد ذلك ، فإن فعله في الماء أبين كثيراً .

فأما أفعال الشمس فإنها في الهواء والنار أوضح ، لأن كرة الشمس من كرة النار في نسبة التضاعف لا تتبين^(٦) . فأما القمر من كرتيها [فنسبته^(٧)] هي نسبة الزائد جزءاً لثلاثين^(٨) .

(١) يعني بالنسبة للأرض . (٢) لعله يقصد من الجرم الأوسط ، وهو الأرض .

(٣) كل هذه الأرقام والنسب إنما هي بحسب معارف عصر الكندي ، وبحسب المأثور اليوناني — ومن الواضح أنها تختلف عما هو معروف اليوم .

(٤) يقصد الأقاويل المتعلقة بنسبة العناصر والأجرام السماوية بعضها إلى بعض ، من وجوه شتى .

(٥) لا بد أن يكون قد سقط هنا شيء من النص . وقد حاولنا إكماله على سبيل الاجتهاد . وربما يكون النص أكثر مما أضفنا .

(٦) غير منقوطة في الأصل ، فيمكن ضبطها على نحو آخر — والمعنى غير واضح عندى .

(٧) زيادة ليست في الأصل ، وقد رأينا أنها ضرورية لاستقامة القارئة .

(٨) في الأصل : جز الثلاثين ، دون قط — والمعنى غير واضح عندى . راجع الاستدراكات .

فالشمس أشد اثتلاًفاً بكروتيهما من القمر كثيراً ، وأفعال القمر في الجرم الأوسط ، مع ما يلحقه من فعل الشمس ، أزيد ؛ فإنه يفعل أفعاله زمان غيبة الشمس ، وظهور بدو^(١) على الجرم الأوسط .

ولذلك ما قال كثير من الحكماء ، الذين وصفوا تأثيرات الأشخاص العالية^(٢) في الجرم الأوسط : إن القمر متصل بالماء والأرض ، مشاكلاً لهما ، دالاً على أحوالهما والكائنة الفاسدة التي في الماء والأرض .

ولذلك أيضاً ما قال بعضهم : إن القمر مائى ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الأمطار .

وقال بعضهم : أرضى ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الحرث والنسل الكائن على الأرض وبالأرض ومن الأرض ، إذا كانت أقوالهم في ذلك خبرية مجملة .

فبيّن إذن أن حركة القمر الدليل الأول على زيادة الجرم الأوسط السائل ونقصانه ، لحركته ومساميته العلو .

وقد يعرض لذلك عارض من المكان ، وذلك أنا نجد الأشياء المستحيلة لتتوّن^(٣) تحمى حمّاً^(٤) شديداً ، ويحمى ما لاقت من ماء وهواء . وقد يحس ذلك حساً في الآبار والبلاليع . فإن الماء إذا قدّم فيها أماع التربة إلى حمّة^(٥) ولطف أجزائها ، وشدّد تلزيمها . فإذا بطّنت الحرارة في الأرض ، عند ظهور البرد على وجه الأرض ، باقتسام الكيفيات على المواضع المتضادة بالوضع ، حدث فيها استقراء^(٦) واستحالة إلى الملكية^(٧) والدهنية .

(١) يعني طلوعه . (٢) يعني الأجرام السماوية .

(٣) غير منقوطة في الأصل ، ولانها كالكاف — فيمكن ضبطها وقراءتها على غير ما اخترنا .

وقد ضبطناها على ضوء الكلام التالي . والأفضل إصلاحها هكذا : لتتوتها .

(٤) كذا الأصل ، وقد احتفظنا به — ويجوز أن يكون الملم لنة قديمة في الحمى .

(٥) في الأصل : عته ، دون قط ، والحمّة هي الطينية المترتبة .

(٦) في الأصل : استقرا ، ولا معنى له .

(٧) الملك هو ما طبيعته سفيّة ، وقد يعض .

فإذا تغير ، ففى ظاهر الأرض و بطن البرد ، أجسد تلك اللزجات والدهانة ، وحدث
الذئن ، بانحصار^(١) تلك الدهنية والمائية فى جسم تلك الطينة . فإذا عادت عليها حرارة ،
أحالتها إلى شدة الإحماء^(٢) ، فقبلت من الحمى أكثر مما قبلت أولاً .

ولا تزال كذلك تزداد فى كل دور^(٣) حتى يكمل غفنها وتنفثها وخبثها ، فيرتفع بخارها
عظيماً مُعَالِباً للماء الذى عليها ، خارقاً له^(٤) ، حتى ربما أهلكت تلك الأبخرة بفظها وشدة
نفثها وحبها وضعف القلوب عن تنسّمها من داخل تلك الآبار .

فإذا^(٥) ارتفعت تلك الأبخرة علا^(٦) الماء الذى فيها عن سمت وجهه قبل علوها ،
وظهر فيها غليان ، يُغلب الهواء له ، ظاهر^(٧) للحس ، وهذه الحال تسمى الخلب^(٨) ، فى
كل ما^(٩) عرضت فيه من نقائع المياه ، صغرت أو عظمت ، فيعرض فى لجج البحار ،
التي قد عرض لطينها هذا العرض ، غليان شديد ، وموج متلاطم سيّال . ويعلو سطح الماء
فيها علواً شديداً ، مع تلاطم الأمواج وشدة الدوى والنّئن ، نَفْثُهُ لانبثائه فى الجو الواسع غير
مهلك ، كما يهلك تننّ المواضع المحصورة فى^(١٠) الجو كالآبار والبلايع .

وهذا العرض مشهور عند من يسلك البحار ، كما حددنا الخلب ، وهو نوع من أنواع
ظهور الماء وزيادته .

فإذا قد قدمنا ما قدمنا فلنقل الآن على المد السنوى^(١١) ، وهو الزيادة فى ماء البحار فى
وقت محدود من السنة ، فى موضع دون موضع ، بحركة^(١٢) الأشخاص العالية ، فنقول :

إننا قد ذكرنا فى غير موضع من أفاويلنا الطبيعية أن الرّيح الجارية بحركة الأشخاص
العالية ريحان هما الهابتان من الأقطاب : إحداهما^(١) الهابة من جهة القطب الشمالى ، [و]
تسمى الشمال^(٢) ، والأخرى الهابة من جهة القطب الجنوبى ، [و] تسمى الجنوب .

وهاتان الريحان هما سيلان الهواء إلى خلاف جهة الشمس ، أعنى أن الشمس إذا
كانت فى الميل الشمالى ، سال الهواء إلى الميل الجنوبى ؛ وإذا كانت فى الميل الجنوبى ،
سال الهواء إلى الميل الشمالى ، للعلل التي قدمنا وصفها^(٣) فى أفاويلنا التي ذكرنا فيها
الرياح^(٤) ، وهى أن الشمس إذا سامت جهة من الأرض انحتم ذلك الجو خفياً شديداً ،
فأتسع ، واحتاج إلى مكان أوسع ، وانقبضت الجهة من الجو المضاد لجهة الشمس ، لشدة بردها
يبعد الشمس عنها ، فاحتاج إلى مكان أضيق ، فسال الهواء للتسع إلى جهة الهواء المنقبض
الاحتاج إلى مكان أضيق ، لأنه لا فراغ مطلق ولا نقصان مطلق للجرم^(٥) .

فإذا كانت الشمس فى الجهة الشمالية سال الهواء إلى الجهة الجنوبية ، فيسيل ماء البحر
بحركة [الهواء]^(٦) إلى جهة البحر الجنوبية ، فلذلك تكون البحار فى جهة الجنوب فى
الصيف بهبوب الرياح طامية^(٧) عالية ، فيسمى ذلك مدّاً سنوياً ، وتقل المياه فى جهة البحر
الشمالية لسيلانه إلى الجنوب ، فيسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا صارت الشمس فى جهة الجنوب سال الهواء بالجنوب^(٨) إلى جهة الشمال للعلة التي
قدمنا ذكرها ، فسالت جهة ماء^(٩) البحر الجنوبية إلى جهة الشمال ، فطمت^(١٠) الجهة الشمالية

(١) فى الأصل : أحدهما . (٢) ويمكن ضبطها : الشمال .

(٣) فى الأصل : ذكرها ، وهى مصححة فى الهامش : وصفها .

(٤) تجد كلاماً عن الرياح مثلاً فى رسالة السكندى فى الملة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد
تخطر ، وهى منشورة فيما تقدم ، ص ٧٠ فا بعدها .

(٥) ويمكن القول : لا فراغ مطلقاً ولا نقصان مطلقاً للجرم .

(٦) زيادة للإيضاح .

(٧) فى الأصل : طافية — وفوق شطر الكلمة الأخير تصحيح يحملها : طامية .

(٨) هكنا الأصل . (٩) يمكن قراءتها على فتح الميم وعلى تشديدها .

(١) المقصود بالانحصار هنا الانحباس والتجمّع . (٢) فى الأصل : الاحمى .

(٣) المقصود الدورة الزمانية أو الطبيعية . (٤) فى الأصل : لها .

(٥) النص من هنا غير واضح ، ولم نرد الإسراف فى التحكم فى ضبطه — ومعناه مفهوم من استمرار

الكلام — راجع الاستدراكات . (٦) فى الأصل : على .

(٧) الأصل غير منقوط ، وفى لسان العرب : الخلب بكسر الخاء هيجان البحر واضطرابه .

(٨) فى الأصل : كلما .

(٩) كذا الأصل ، والأغلب أن كلمة : فى ، زائدة . والنص كله غير منقوط ، ويجوز أن يكون فيه نص

(١٠) فى الأصل : المستوى . (١١) يمكن فى الأصل قراءتها : بحركة أو : لحركة .

وعلا الماء فيها ، وسمى ذلك مدأ سنوياً ، وقلت المياه في جهة البحر الجنوبية ونقصت ، فسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا وافق بعض الكواكب السيارة الشمس ، وهي في أحد البيوت الجنوبية أو الشمالية ، واشتدّ حوها^(١) ، واشتدّ لذلك سيلان الهواء ، فكان المد السنوي في خلاف جهتها أشد وأكبر^(٢) ، وكان الجزر أيضاً أشد وأكبر .

فأما المد الشهري فإنه يعرض في كل شهر ، في الاجتماع والامتلاء ، بحالين مختلفتين . أما الاجتماع فإنه لمقارنة الشمس يزيد في المد السنوي ، ويضعف عن زيادة مثل ذلك [في المد الشهري ؟]^(٣) لاضمحلال نوره وانعكاسه إلى العلو أعنى إلى جهة الشمس .

فأما في الامتلاء فيحسب الجوّ حياً شديداً ، وتظهر زيادته في المد الشهري ظهوراً بيناً . وكذلك يعرض إذا ربح الشمس من الجهتين جميعاً ؛ أعنى من يمين الشمس ويسارها^(٤) فإنه في ذلك الأوان ينقص بالدنو وشدة الهبوط إلى الأرض . فإن وافق في ذلك الأوان أن يكون في فلك حضيض تدويره ، كان المد الشهري أزيد ؛ وإن اتفق أن يكون في ذروة فلك تدويره ، كان أقل من ذلك .

فأما المواضع من الفلك الفاصلة أبعاد ما بين الاجتماع والتربيع [الأول]^(٥) وما بين التربيع [الأول] والمقابلة ، وما بين المقابلة والتربيع الثاني ، وما بين التربيع الثاني والاجتماع ، بنصفين نصفين ، فإنها المواضع التي إذا حلها القمر ، كان نقص الماء وجزره الشهري أشدّ ما يكون وأكبره^(٦) ، إلا أن الفاصل ما بين التربيع الأول والامتلاء ، [والامتلاء] والتربيع الثاني ، بنصفين نصفين ، أفضل جزراً من الفصلين الآخرين ، أعنى المتوسطين بين

(١) في الأصل : حواها .

(٢) غير منقولة في الأصل .

(٣) يظهر أنه قد نقص شيء من الكلام هنا — وقد أكتناه على سبيل الاجتهاد وعلى هدى الكلام التالى ، راجع الاستدراكات .

(٤) يقصد التريمين الأول والثاني ، كما يلي من كلامه .

(٥) ما بين الضلعيين زيادة لإكمال التقابل في العبارة . (٦) غير منقولة في الأصل .

الاجتماع والتربيع الأول ، والتربيع الثاني والاجتماع ، لأن القمر في الفصلين اللذين يليان الامتلاء أكثر ضوءاً منه في الفصلين الآخرين اللذين يليان الاجتماع .

وقد يغير^(١) ذلك مشاهدة الزهرة وعطارد للقمر أو غيبتها عنه ومخالفتها له في الجهة ، لمشا كلتهما^(٢) للجرم الأوسط ، أعنى الأرض والماء ، فإنهما ظاهراً الأثر فيهما ، لمثل العلة التي قدّمنا من مشاكلة القمر للأرض . فإن العدد الأول التأليفي المنسوب إلى كرتيهما وهي الرابعة من الأكر من العدد المنسوب إلى كرة الأرض والماء ، وهي الكرة الأولى من السفلى من نسبة المضاعف الانثينى^(٣) ، كما بينا ذلك في كتابنا « في نضد العالم ومشاكلته أكره » . فنقول إن فلك معدل النهار وفلك البروج دائرتان عظيمتان ، تقاطعان^(٤) على أنصافهما . وميل دائرة فلك البروج على دائرة معدل النهار في جهة الشمال مساو^(٥) ميل دائرة فلك البروج عن دائرة معدل النهار في جهة الجنوب . فالنقلبان^(٦) اللذان هما نهاية الميل في الجهتين جميعاً بالطبع متفقان ، وأما بالعرض فمختلفان ، أعنى أنهما جميعاً منقلبان^(٧) ، إلا أن أحدهما تقبل منه [الشمس]^(٨) من الشمال إلى معدل النهار ، والآخر تقبل منه من الجنوب إلى معدل النهار .

وكذلك الاعتدالان بالطبع واحد ، إلا أن أحدهما تخرج منه المتحركات السماوية إلى جهة الشمال ، والآخر تخرج [منه]^(٩) إلى جهة الجنوب .

وكذلك الحر المتوسط بين المنقلب والاعتدال متساو بالطبع ونظيره ، متضادان بالعرض ، لأن أحدهما يخرج منه إلى ضد الجهة التي يخرج من الآخر إليها^(١٠) .

(١) هذه الكلمة في آخر سطر ضاقت بها ، ويجوز أنه ينقصها حرف : يعترض — راجع الاستدراكات .
(٢) في الأصل : لمشا كلتهما . (٣) هكذا الأصل ، دون قط ، والقراءة اجتهدية .
أما الكتاب الذى يذكره المؤلف فيما يلي ، فلا نعلم أنه موجود .

(٤) الأصل هكذا ، دون قط كامل — والفعل مضارع ، وهو صحيح .

(٥) أصل : مساوى . (٦) في الأصل : فالنقلبان ، بدون قط . وقد أصلحناها طبقاً للكلام التالى . (٧) هكذا الأصل .

(٨) زيارة ليست في الأصل ، ويظهر أن كلاماً سقط . ويمكن إصلاحه على أكثر من وجه .

(٩) زيادة للايضاح . (١٠) هذا الأصل تماماً . ويمكن ضبطه على أكثر من وجه .

فإذن^(١) كل فلكي^(٢) ونظيره بالطبع واحدٌ ، فينبغي أن يفعل فعلاً واحداً فيما نسبته إليه متساوية .

فأما دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها ، فهي واحدة بالطبع ، وليس يعرض لها ما يعرض للمائلة ؛ فينبغي أن يكون فعلها فيما فعلت فيه من جهتها فعلاً واحداً . وأما من جهة المنفعل بها [فيكون الفعل]^(٣) على قدر المواضع الموضوعة للانفعال بها .

والأرض كريةٌ ، فنهايات المواضع المتباعدة فيها جداً ، حتى تعرض فيها نهايات الأفعال ومبادئها ، أربع مواضع ، وهي :

سمت الرأس من فوق الأرض ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد السماء ؛ ومقابل ذلك من تحت الأرض ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد الأرض ، وأفق المشرق والمغرب ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد [المشرق وتود]^(٤) المغرب . وأما الأفعال التى تكون فى الانقلابات والاعتدالات فهي النسوبة للشمس والشهرية للقمر^(٥) .

ولكل كوكب من [الكواكب]^(٦) سنته ، إذ لكل^(٧) كوكب سنة من دوره وشهر من مقارنته الشمس .

فأما الانفعالات التى تكون فى دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها فى الأوتاد الأربعة [فـ] هي على الانفعالات اليومية ، لأن الدور فى الدوائر المتوازيات يتم فى يوم وليلة . فإذا كان لا تضاداً لكل دائرة من الدوائر المتوازية ، [لا]^(٨) بالطبع ولا بعرض ، فليس يختلف الفعل فيها من جهة ما حل فيها من الأشخاص العالية .

(١) فى الأصل : فإذا ، فيمكن على هذا أن تقرأها : فإذا .

(٢) هكذا الأصل . (٣) زيادة اجتهدية بقصد الإيضاح ، قياساً على ما يلى .

(٤) زيادة ليتمت فى الأصل . (٥) يظهر أن كلاماً سقط من العبارة المقدمة .

(٦) زيادة ليست فى الأصل . (٧) فى الأصل : كل .

(٨) زيادة لتفادى اليبس .

فإذن^(١) أيضاً يختلف الفعل فيها من جهة الموضوع لقبول الانفعال منها ، أعنى الأرض وما عليها من الكائنة الفاسدة ؛ وإنما يختلف الموضوع للانفعال بوضعه من الفاعل ، إذ هو أيضاً بالطبع أحد^(٢) ، وإنما يختلف بعرض ، أعنى أن كل موضع من الأرض هو بالطبع واحدٌ ، إلا أنه يعرض له أن يكون مشرقاً لموضع ومغرباً لآخر ، ومسامتياً وسط السماء لآخر ، ومسامتياً وتد الأرض لآخر .

فإذن^(٣) للمنفعل أن يقبل من الفاعل فيه ، إذا كان فى مشرقه ضد ما يقبل فى وسط سمائه ، وإذا كان فى مغربه ضد ما يقبل منه ، إذا كان فى وسط سمائه ، وإذا كان فى وتد أرضه ضد ما يقبل منه ، إذا كان فى مغربه ، وإذا عاد إلى مشرقه ضد ما يقبل ، إذا كان فى وتد أرضه ، وإذا كان فى مشرقه أو مغربه ، قبل منه ضد ما يقبل منه ، إذا كان فى وسط سمائه أو وتد أرضه^(٤) .

فإذا كان فى مشرقه أو مغربه قبل منه قبولاً واحداً ؛ فلذلك ما تعرض الأحداث فى كل موضع من الأرض ، فى جوّه ومائه وأرضه ، إذا حلت الأشخاص العالية الفاعلة فى أحد الأوتاد الأربعة ، مضادة ما كانت عليه قبل ذلك ، فى الأكثر ، أعنى ما لم يكن بعض الأشخاص العالية المشتركة فى الفعل مناقضاً لبعض .

فأما إذا كان الواحد منها منفرداً بالفعل وأقواها فعلاً ، فإنه يفعل ، متى صار فى أحد الأوتاد ، ضد ما فعل فى التود الذى قبله . وإن كان أقوى الفاعلة فيه وكان غيره مناقضاً له ، رُئى^(٥) فعله أنقص بقدر قوة مُناقضه .

وإن كان المشارك له فى الفعل أضعف منه ، وهو موافق له فى الفعل غير مناقض له ، رُئى^(٦) فصله أقوى .

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) هكذا الأصل ، بمعنى : واحد ، كما يلى بعد قليل .

(٣) فى الأصل : فإذا .

(٤) يمكن تغيير بعض الكلمات المتكررة الورد ، لكن

(٥) فى الأصل : رأى .

المعنى واضح .

والمد والجزر اليومي ، كما حددنا ، أ كبر الفعل فيه للقمر . فإذا كان القمر يتحرك حركة اليوم واللييلة ، التي هي حركة الدور المتوازية ففعله واحد من قبله ^(١) . وليس يمكن أن يكون المد أبداً لحركة القمر اليومية ، فيكون لانهاية له ، وينطبق ^(٢) وجه الأرض كله بالماء ، بل يصير مواضع العناصر كلها وما فوقها ، وتبطل العناصر وما فوقها .

وليس يمكن أن تستحيل العناصر ^(٣) بكتيتها إلى عنصر واحد ^(٤) . ولا يمكن أن يستحيل الذي لا ضده مما فوق العناصر ؛ فإذا ^(٥) يكون ما لا يكون ، إن كان مدّاً بلا نهاية ، وتكون أجرام العالم كلها ليس إلا ماء فقط .

فإذا ^(٦) باضطرار أن يكون مدٌّ وجزرٌ ، لتكون الأشياء ثابتة على سرج واحد ونظم واحد وتدير ^(٧) واحد ، أيام مدتها التي قسم لها مبدع الكل ، تبارك وتعالى .

فما أعجب ما هيأت حكمته الجاليلة اللطيفة في سبلها ، من التقدير في الغرض ، من جهة المنفعل ، إذ كان الفاعل واحداً ^(٨) غير متبدل . فإنها صيرت هذه المواضع الأربعة ، السماء أو تاد العالم ، لكل موضع من الأرض وما عليها من الكائنة الفاسدة ، أسباباً لقبول اختلاف الفعل من الفاعلة الحالة لها .

فإن القمر إذا صار في مشرق موضع كان أول وقوع ضوهه ^(٩) عليه ، فابتدأ ^(١٠) في الحمى وقبول الزيادة في الأجزاء ^(١١) ؛ إلا أن [ذلك] ^(١٢) أظهر ما يكون في الماء ، فكلمة علا ، كان

(١) في الأصل : يفعله واحد من قبله . هكذا بدون نقط كامل — وقد يجوز أن كلاماً من النص قد سقط ؛ وقد أصلحناه وضبطناه اجتهداً ، ويمكن إصلاحه وضبطه على نحو آخر . والمعنى الذي يريده الكندي واضح من كلامه التالي .

(٢) يقصد : يتغنى .

(٣) بعد كلمة : العناصر ، هنا ، عبارة : وما فوقها — وهي مضروب عليها .

(٤) راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٢٠ .

(٥) في الأصل : فإذا .

(٦) في الأصل : وقد تبين .

(٨) أصل : واحد .

(٩) أبقينا صورة الكلمة كما هي عليه والمقصود : ضوئه .

(١٠) أصل : ابتدئ .

(١١) يقصد من الزيادة في الأجزاء التمدد .

(١٢) زيادة للايضاح .

حتى ذلك الموضع له أشد ، حتى يصير في وتد سمائه ، فهو نهاية قبول ذلك [الموضع] ^(١) للحرارة ، لحركة القمر ، ونهاية مدّه ، لأن الأجرام ، كلما حيت احتاجت إلى مكان أوسع ، كما قلنا متقدماً . فإذا انحدر عن ذلك الموضع الذي هو وسط السماء نقص حرّ الموضع من الأرض المنفعل به ، بقدر ما انحطّ ، وبردت أجرام ذلك الموضع ، فاحتاجت إلى مكان أضيق ، فجزر الماء ، أعنى نقص ؛ ثم لم يَزَلْ متزيّداً في الجزر [مع تزيّد القمر في الانحطاط نحو المغرب ، حتى ينتهي إلى نقطة المغرب ، فيكون ذلك نهاية الجزر] ^(٢) .

ولذلك ما قلنا إن حلوله في كل وتد يضاد الوتد الذي قبله ، لأنه النهاية فيه ^(٣) في البعد في الدور ، أعنى [نهاية] التصعد ونهاية الهبوط .

فإذاً وسط السماء يضادّ المشرق في الفعل ، والمغرب يضادّ وسط السماء في الفعل ، ووسط السماء ^(٤) يضادّ المغرب في الفعل ، والمشرق يضادّ وتد الأرض في الفعل .

فإذاً للمشرق والمغرب يضادّ كل واحد منهما وسط السماء ، وتود الأرض ووسط السماء يضادّ كل واحد منهما المشرق والمغرب .

فإذاً عندما ابتدأ ^(٥) المد في الموضع ، حين صار القمر في المشرق من ذلك الموضع ، ابتدأ في مقابلته ^(٦) التي تسمى سمت وتد الأرض .

وحين ابتدأ الجزر في الموضع ، حين زال عن مسامته القمر ، ابتدأ الجزر في مقابله ^(٧) المسمى [سمت] وتد الأرض .

وكذلك إذا ^(٨) صار في مغربه ، ابتدأ المد في الموضع المسمى سمت وتد الأرض ؛ فابتدأ المد أيضاً في مقابله الذي هو الموضع الذي فرضنا أولاً .

وحين انتهى القمر إلى وتد الأرض ، كانت نهاية المد في الموضع [المسمى سمت وتد الأرض وفي] المقابل له الذي فرضنا ، وهو سمت وسط السماء .

(١) ما بين القوسين زيادة في نسخة اكسفورد ، التي واصلنا الآن . وسنقتصر على الإشارة إلى ما هو مهم فيها . وراجع الباقي في الاستدراكات .

(٢) زيادة في نفس النسخة .

(٣) في اكسفورد : منه .

(٤) في اكسفورد : وتود الأرض .

(٥) هكذا الأصل ، على التأنيث .

(٦) في الأصل : فإذا ... ابتدئ .

(٧) هكذا الأصل ، على التأنيث .

(٨) في اكسفورد : من

وحين زال القمر عن سمت وتد الأرض ابتداءً^(١) الجزر في الموضع المسمى وتد الأرض وفي الموضع المقابل له الذي فرضنا ، الذي هو سمت وتد السماء^(٢) .

وحين صار القمر إلى مشرق^(٣) الموضع الذي فرضنا ثم صار^(٤) الموضع المسمى سمت وتد الأرض ومقابلة الذي فرضنا الذي هو سمت وتد السماء ، وحين زال القمر عن مشرق [الموضع]^(٥) الذي فرضنا ، عاد المد مبتدئاً في الموضع الذي فرضنا ومقابلة ، للعلل التي فرضنا ذكرها ، حين ذكرنا الأوتاد المتضادة^(٦) الأفعال فيها ، مع ما^(٧) أن المد الذي يكون في نهار القمر أكبر وأغزر من المد الذي يكون في ليله ، والجزر الذي يكون في نهار القمر أضعف من الجزر الكائن في ليله من جهة القمر .

فصيرت حكمة الباري ، جل ثناؤه ، ولطف سبلها وجلالة قوتها المواضع المتقابلة^(٨) متفقة ، لتساوى الأفعال فيها ؛ فإن المطالع^(٩) وسعة^(١٠) المشرق فيها واحدة أبداً ، [و]^(١١) كذلك كل ما^(١٢) يعرض فيها .

فأما التي ليست متقابلة بالوضع ، كأوساط السماء والآفاق فمختلفة^(١٣) الأفعال في جلائل أمورها ولطائفها ، فإن أقدار مطالع البروج فيها مختلفة ، وسعة الميول ، لاختلاف الأقطاب [و]

(١) في الأصل : ابتدى . (٢) في الأصل : الأرض — وهو خطأ .

(٣) في الأصل : المشرق ، وقد أصلحناها على هذا الوجه ويمكن إصلاحها هكذا : إلى المشرق [من ، في] [الوضع ... ثم صار] إلى ، في [الموضع المسمى ... الخ .

(٤) هكذا الأصل ، وفي النسخة الأخرى : ثم جزر — والأغلب أن : ثم ، زائدة .

(٥) محل كلمة : الموضع ، هذه ، كلمة : الأرض ، وقد ضرب عليها ، ومازدها يطابق النسخة الأخرى .

(٦) في الأصل : المضادة .

(٧) في الأصل : معاً . وفي النسخة الأخرى : مع أن . والمقصود : مع كون .

(٨) في الأصل : المقابلة ، وقد أصلحناها طبقاً للكلام التالي ، والمقصود ، هو المواضع المتقابلة في الوضع ، كما يلي أيضاً . (٩) في الأصل : الطالع ، وقد أصلحناها طبقاً لما يلي .

(١٠) هكذا الأصل ، ولعل المقصود هو مقدار الميل ، كما يؤخذ ذلك من الكلام التالي .

(١١) زيادة لإكمال الكلام . (١٢) في الأصل : كلما .

(١٣) في الأصل : المختلفة ، لكن المعنى غير كامل .

الآفاق ، [فإن]^(١) القسي المحدودة لكل واحدة من الدوائر المتوازية ومعدل النهار من فلك^(٢) البروج في دوائر الآفاق ودوائر أنصاف النهار مختلفة ، لاختلاف وضع الآفاق .

فكل موضع من الأرض يظهر فيه المد والجزر اليومي ، فإنما يظهر فيه حين يبتدىء طلوع القمر [عليه] ، ويبتدىء جزره حين يبتدىء زوال^(٣) القمر عن سمت رؤوس أهله ، ويتم الجزر حين يصير القمر في مغربه ، ثم يبتدىء المد^(٤) [فيه] حين يزول القمر عن مغربه ذاهباً إلى وتد الأرض ، ويتم حين يسامت وتد أرضه ؛ ثم يبتدىء الجزر فيه ، حين يزول القمر عن وتد أرضه ، ذاهباً إلى مشرقه ، ويتم ، إذا صار في نقطة مشرقه ، [ثم يبتدىء المد أيضاً ، إذا زال القمر عن نقطة مشرقه] ، كما قدمنا .

وإنما صار المد يظهر في مثل هذه الأنهار الصابة^(٥) فضول^(٦) الأمطار وذوب الثلج والعيون والبروز^(٧) إلى^(٨) البحر في أغبابة ، كغيب^(٩) فارس وما أشبهه ، لأن هذه الأغباب تتشعب من بحر الحبشة ؛ وطوله ، على ما ذكر من غنى بمساحة الأرض وتصويرها على مواضعها من العروض الفلكية والأطوال الفلكية ، ٦٠٠٠ ميل وعرضه ٢٧٠٠ ميل^(١٠) ، وهو تحت معدل النهار^(١١) ، آخذاً من المشرق إلى جهة المغرب .

فدور الأشخاص العالية السيارة مع ماسامت^(١٢) من موضعه من الثابتة ، إذا كانت

(١) زيادة للإيضاح . وفي تطابق النسخة الأخرى . (٢) في الأصل : تلك .

(٣) في الأصل : طلوع . (٤) لعل المقصود ابتداء المد في الجهة الأخرى أيضاً .

(٥) بكلمة : الصابة ، بياض قليل في الأصل .

(٦) في الأصل : فضول ، والمقصود من الفضول ما يفضل ويفض ويريد من الأمطار .

(٧) هكذا الأصل ، والبرز آخر التهر . ويجوز أن تكون : التزوز (٨) في الأصل : التي .

(٩) الغيب بضم الغين الضارب من البحر حتى يعمن في البر .

(١٠) مكان الصفر في هذه الأرقام ما يقابل في كتابتنا الحديثة رقم الخمسة ، وقد تأكدت لنا صحة ضبطنا للأرقام من مراجعة كتاب التنبية والإشراف للسعودي ، ط . ليدن ١٨٩٣ م ص ٥١ ، حيث يذكر السعودي كلام الكندي بنصه ، نقلاً عن رسالة الكندي « في البحار والد والجزر » نفسها .

(١١) يقول السعودي في نفس المصدر ، عن بحر الحبشة ، الذي يقصد به المحيط الهندي ، إنه مساو في الطول لخط الاستواء .

(١٢) هكذا في الأصل ، وفي النسخة الأخرى : مع ماسامت موضعه من الثابتة ، والأرجح أن النص ناقص .

السيارة في القدر من الميل على ما لا تجاوزه^(١)؛ فإذا خرجت عنه، كانت منه قريبة فاعلة^(٢) من أوله إلى آخره في كل يوم وليلة، وهو مع ذلك في الموضع القابل للحنى، وقليل^(٣) ما يعرض فيه من الزيادة، ويكون في هذه الأنهار التي يظهر فيها المد بيتاً كبيراً^(٤).

فأما البحر الفاصل بين لوبية وأرفى^(٥)، أعنى بين مصر وما كان متصلاً بها إلى المغرب وبين بلاد الروم وما اتصل بها إلى المغرب، فإنه صغير، إذا أضيف إلى بحر الحبشة؛ فإن الذين عنوا بمسحة الأرض إنما ذكروا أن طوله من صور وصيدا اللتين بالشام إلى أعلام هرقل^(٦) التي بالأندلس، وهي آخر عمارة الأرض المتصلة بمارتنا من جهة مغربنا، ٦٠٠٠ ميل، وأعرض موضع فيه ٤٠٠ ميل^(٧)، وهو خارج عن مدار الكواكب، فليس [ما]^(٨) يعرض له من الحى، كما يعرض لبحر الحبشة؛ فالذى يعرض له من المد قليل خفى بالإضافة إلى ما يعرض لبحر الحبشة، والذي يظهر منه في الأنهار الصواب فيه أيضاً بقدر ما يستحق ذلك القدر، وإن كان فيها أبين منه في لجته.

(١) غير منقولة في الأصل، وفي النسخة الأخرى: ما لا تجاوزه — وقد يبدو أن في الكلام نقصاً.

(٢) هكذا الأصل، وفي النسخة الأخرى: كانت مابه قريبة فاعلة فيه — وليس النقط كاملاً.

(٣) يمكن قراءتها في الأصل: قليل، وقليل.

(٤) في الأصل: بين كبير، دون نقط — والمقصود هو كبر المد في الأنهار التي تصب في المحيط الهندي.

(٥) هكذا في الأصل. وكنا قد جوزنا فيما تقدم (س ٧٤) أن تكون كلمة أرفى يقصد بها ناحية بلاد اليونان؛ وذلك لأننا لم نجد كلمة أرفى في معجم البلدان. وقد أدى مزيد البحث إلى أنها أروفي، وهي بلفظنا الحديث: أوروبا. وفي عصر السكندرية كانت تدل على قسم من الممورة في البلاد الأوروبية المعروفة آنذاك — وأما الأقسام الأخرى فمنها لوبية المقصود بها المعروف من إفريقية. راجع مثلاً السالك والممالك لابن خرداذبة، ط. ليدن ١٣٠٦ هـ ١٥٥٠ م وكتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني، ط. ليدن ١٣٠٢ هـ ص ٦ — ٧ — وعلى هذا لا بد من تصحيح ما قلناه في ص ٧٤ مما تقدم.

(٦) في الأصل: أعلام هرقل، والمشهور أنها أعمدة هرقل أو أعلام هرقل.

(٧) فارق التنبيه والإشراف للسعودي، ص ٥٦.

(٨) زدنا هذه الكلمة للإيضاح.

فهذه^(١)، كان الله لك مسدداً، العلل الدالة على أنواع المد والجزر، التي حددنا. وهي مأخوذة من أقاويل شتى غير واحد، لأن كل صناعة ذات أوائل وأوائها^(٢) للموضات لها خاصة بصناعة أخرى، وليس إيضاح الأشياء جميعاً من جهة واحدة ولا بمعنى واحد من التثبيت^(٣).

فهذا فيما سألت كافي، كفاك الله الملم من جميع أمورك وحاطك بالصنع في جميع دهرك؛ تمت الرسالة، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

(١) في الأصل: فهذا — وقد أصلحنا النص طبقاً لما يلي.

(٢) ويمكن أيضاً قراءتها في الأصل: فأوائها.

(٣) هكذا في الأصل، دون نقط، وهي منقولة في النسخة الأخرى — ويجوز أن تكون معرفة

عن: التبيين أو أن تكون بمعنى الإثبات والبرهنة.

ص ٥٥ هامش ٧-١٠ : اقرأ : في الأصل : ذو .
 ص ٥٦ س ٣ : المرتبة تحت الكل ، بدلا من : المركبة تحت
 الكل .

ص ٥٨ : يصحح هامش رقم ٣ هكذا : في الأصل :
 ثلاثين ... المنصر ، على التوالي — وهذا
 الهامش خاص بالكلمتين اللتين عندهما
 رقم ٣ في المتن . ويصحح رقم ٢ الذي عند
 كلمة : متحركان ، بحيث يكون ٤ .

ص ٥٩ : ٨-٩ : فأضيف ذو الاثنى عشرة قاعدة .
 ص ٦١ : ١٢ : غير متكرر ولا متبدل .
 ص ٦٢ : ١٩ : وحركة وسكون وغير ذلك .
 ص ٦٣ : ١٢ : إذ كل موجود ، فيه الوحدة ، متكرر .
 ص ٦٤ : ١٤ : فإن الكرة ، وإن كانت لا تتكرر ...
 أو : فإن [الأشياء أو الأجرام أو الأجسام]
 الكرية ، وإن كانت لا تتكرر ...

ص ٦٥ : ١٧ : فعلة كل وحدة موجودة ...
 ص ٦٦ : ١ : قد سقطت عما يلي كلمة تصل الكلام .
 ص ٦٧ : ٢ : إذ العدد منته .

ص ٧٠ : ١٤ : يمكن قراءة : في التسخين ، بدلا من : من
 التسخين ، على سبيل الإصلاح للنص . ومن
 الجائز أن يكون النص قد سقط منه شيء .

ص ٧١ هامش ٨ : اقرأ : صيغة جمع من ...
 ص ٧٢ : ١٠ : فانحل (أو فانحلب) أمطاراً ... الخ
 وهذا على سبيل إصلاح النص .

تصحیحات واستدراكات

استدراكات مطبعية وأخرى أساسية :

ص ٨ هامش ٣ س ٢ : اقرأ : ١٧٧ - ١٧٩
 ص ١٠ : ٢ : ٢ : أو في الذهن
 ص ١٢ : ١٢ : ١ : : ويكمن أن يفصل عنها .
 ص ١٢ : ١٢ : ١ : : يزداد في هذا الهامش : وهذه الكلمة اللاتينية تقابل

الأعراض بالمعنى الفلسفي .

ص ١٩ : ١ : Oportet .
 ص ٢٤ : ٩ : : هما جوهر واحد .
 ص ٢٦ : ٢ : : الطاحونة وما يدور في الأشياء العرضية ، أو : الرحي
 وما يدور ... الخ .
 ص ٢٦ : ٥ : : أن تكون إلى الوسط .

ص ٣١ : ١ : : contradicentis nobis = الخالفين لنا .

ص ٣١ : ١٠ : : comprehendit .
 ص ٤٤ : ١٢ : : وأن المتحركة إلى الوسط باردة .
 ص ٤٥ هامش ٦ : ١ : : أن الفلك مركب من العناصر .
 ص ٤٦ : ٤ : : المقصود هو أن المركب مركب من عناصر أو من

أركان متغالبية .

ص ٤٨-٤٩ : النص في هذا الموضع كما في الأصل وبعد إصلاح قد نهينا عايه . ويغلب
 على ظننا أن في الأسطر من ٢ إلى ٤ تكرارا أو أن يكون قد سقط من
 النص شيء .

ص ٥٥ س ٢ : النص كلما نقلناه ؛ ويجوز أن تكون كلمة : نصحا ، زائدة أو أن يكون
 قد سقط من النص شيء .

ص ٧٤	س ٩	اقرأ : أرؤفى ، أى أوروبا — قارن هامش رقم ٥ ص ١٣٢ من الكتاب . قارن أيضاً كتاب التنبيه والإشراف للسعودى ص ٣١ من الطبعة الأوروبية .
» ٧٧	» ٧	» : مواضعهما من الجو — هذا على سبيل إصلاح الأصل .
» ٧٩	» ١١	» : وهذا ما يبدو واضحاً
» ٨٧	» ٣	» : بإمكان اللاتجاهى .
» ١٠٣ هامش ٣	»	» : فى الأصل : فادارك .
» ١٠٤	» ١	» : المشقه ، بدلا من المستضيئة .
» »	» ١١—١٢	» : لم يكن بينها وبين الشروقية فى البعد من الشمس قدره فى بعدها من الشمس أثر
» ١٠٧	» ١٥	» : : : : وهى [سارة] الثابتة .
» ١١١	» ٢	» : يحلله الحرّ بدور الشمس ، بدلا من : يحلله الجو . . .
» »	» ١٣	» : إما أن ترشح إلى بركة ظاهرة أو باطنة ، بدلا من : : : : تربة . . .
» »	» ١٥	» : رشحاً نزاً ، بدلا من : رشحاً برى — هذا على سبيل إصلاح النص .
» ١١٢	» ١	» : وهذا الحسى أيضاً .
» ١١٥	» ٧	» : من الخزف إلا المتخلخل منه الجديد .
» »	» ١٣	» : يمكن قراءة : بقدر ما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء .
» ١١٦	» ١	» : بالإضافة عما كان عليه .
» ١١٧	» ١٤	» : المسك لأجزاء الحديد الموحد لها .

ص ١١٨	س ١٣	اقرأ : وأن أحرى المتحركات على الجرم الأوسط
» ١٢٠	» ١٤—١٥	» : فى نسبة التضاعف (المضاعف ؟) الاثنى عشر ... هى نسبة الزائد جزءاً الثلثى (الثلاثى ؟)
» ١٢١	» ١٥	» : يمكن أيضاً قراءة : أماع التربة التى تمجته .
» ١٢٢	» ٨	» : وظهر فيه غليان يخرق الهواء له ظاهراً للحس
» »	» ١١	» : [إلا أن] تنه لانبثاته فى الجو ...
» »	» ١٤	» : طموء الماء وزيادته .
» ١٢٣	»	» : يحذف رقم هامش ٨ ، ويوضع محل رقم هامش ٩ ، ويصحح هكذا : هكذا الأصل ، ولعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية .
»	»	» : ويصحح رقم هامش ١٠ بأن يُجمل : ٩
ص ١٢٤	س ٤	اقرأ : واشتد إحاؤها .
» »	» ١٨	» : أقل جزرا .
» ١٢٥	» ١٠	» : فالمنقلبان اللذان .
» ١٢٦	» ٧	» : أربعة مواضع
» »	» ١١	» : فعلى السنوية للشمس .
استمرات على النصوص :		
ص ٨	هامش ١	» : لم نهتد إلى ما يساعد على معرفة أصل الكلام المنسوب لأرسطو . ولما كان الجدول (dialectica) يطلق فى العصور الوسطى على المنطق بوجه عام أيضاً ، فقد حاولنا أن نجد أصل النص فى كتاب المنطق لأرسطو ، ولكننا لم نصادفه ، ومن المعلوم أن الفلاسفة عند أرسطو كانت تشمل جميع فروع المعرفة .
ص ٨	س ٨	» : كلمة : نظم ، فى عبارة : نظم النفس ، تقابل فى الأصل اللاتينى كلمة : ordo ، وقد ترجمناها بالكلمة التى تدل على ارتباط أشياء مع انسجامها ، والكندى فى مواضع من رسائله يستعمل كلمة : نظم ، فى هذا المعنى .

على أن زميلنا الأستاذ محمود الخضيرى والأستاذ عبد الرحمن بدوى يؤثران أن نترجم الكلمة اللاتينية بكلمة : أمر ، على معنى أن الفلسفة أمر من أمور النفس وعلى اعتبار أن الترجمة اللاتينية تقابل أصلها العربى مقابلة حرفية .

لكن يجب ألا يعزب عن البال أن المقصود هو أن تقسيم الفلسفة والارتباط بين أقسامها يقابل انقسام قوى النفس والارتباط بينها .

ص ٢٠ س ١٣ : يرى زميلنا الأستاذ الخضيرى أن فى الإمكان ترجمة الأصل اللاتينى هكذا : وفى هذا دلالة على أن الصورة قوة . وهذه الترجمة تتفق بلا شك مع المعنى السابق واللاحق . على أنه نظراً لأن كلمة : potentia ، يمكن أن تكون فى صيغة الفاعل ، وكذلك فى صيغة مفعول الأداة اللاتينية ، فإن فى الإمكان القول بأن الصورة موجودة بالقوة . وهذا يتفق بلا شك أيضاً مع الكلام السابق واللاحق .

ص ٢٢ « ٢ — ٣ : يشاركنا الأستاذ الخضيرى فى القول باضطراب النص اللاتينى ، ويقترح إصلاحه بحيث يكون المعنى هكذا مثلاً : أما الصورة فهى النار ، أى هى القوة التى إذا اجتمعتا (أى الحرارة واليبوسة) ، صارت النار من الهبولى .

ص ٤٨ س ١٤ — ١٥ : أثبت الكندى فى أكثر من رسالة أن من المستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، تجد هذا فى الرسائل الأولى التى نشرناها فى الجزء الأول من رسائله .

ص ٤٨ س ١٤ — ٤٩ س ١ — ٣ : يظهر أن فى كلام الكندى تكراراً أو أن النص قد سقط منه شيء ، لكن المعنى العام واضح .

ص ٥٤ هامش ١ : ربما يعين على فهم هذه الرسالة أيضاً مراجعة مواضع من رسائل إخوان الصفاء ، فيها تعرض لبعض ما جاء فى رسالة الكندى .

ص ٥٦ س ٥ — ٨ : لم نستطع أن نصل فى تصحيح قول المؤلف : التى هى والأرض واحدة ، وقوله : وهما واحدة بالقوة وذاتها ، إلى شيء نطمئن إليه . وأغلب الظن أن كلاماً قد سقط من النص أو أن فيه خطأ . ولما كان قد ثبت من المقارنة بين نسخة الرسائل التى بين أيدينا ونسخة أخرى حصلنا عليها لبعض الرسائل ، أن فى نسختنا أخطاء كثيرة وأنه

قد سقطت منها عبارات شتى ، فلا نحب إصلاح النص بالاجتهاد ، مهما كان احتمال الصواب ، كيلا نفرض رأياً على متخصص .

ص ٥٧ س ٣ : لم نجد ما يلقى ضوءاً على عبارة : مقاطر الفلك ، والمقصود هو الأوضاع والنسب ، وهذا ما يدل عليه الكلام التالى .

ص ٥٨ ، ٥٩ : نقلنا للنص مطابق للأصل المخطوط ، ويظهر أن فيه خطأ لا شك فيه . والمعنى الذى يؤخذ من الكلام التالى هو أن كل طائفة من الأشياء المختلفة المحسوسة تنتهى إلى علة واحدة ، وكل العلة تنتهى إلى علة أولى واحدة . ويرد فى كلام الكندى (ص ٦٣ س ١) ما يدل على أن « الهوىة » منتهى تصاعد الأشخاص والصور . وعلى هذا فربما كان قصد الكندى أن كل شيء يدل على التوحيد أو أن كل نهاية لكل مجموعة من الأشياء واحدة . ورغم أننا لا نحب التخمين فيمكن أن نقترح لإصلاح العبارة الغامضة هذه الاحتمالات : بل فى كل [شيء] منتهى إلى الهوىة ، بل فى كل [شيء] يُنتهى إليه ، بل فى كل مُنتهى [دليل] إلهية — أو نحو ذلك .

ص ٧٣ س ٩ : من العسير فهم النص من أول : فالمواضع التى يقل عرضها ... الخ ، وخصوصاً أن ما يلى يدل على أن الكلام عن مصر ، وهى ليست فى الجنوب ؛ فلا بد أن يكون النص مغلوطاً فى هذا الجزء ، ولا نريد إصلاحه تخميناً . وربما يفيد فى فهمه ما يقوله المسعودى فى « التنبيه والإشراف » ص ٢٨ — ٢٩ من الطبعة الأوروبية .

ص ٧٤ هامش ٦ : لم نجد فيما راجعنا من النصوص ما يزيد ما قلناه إيضاحاً .

استمررات تفصيلية على رسالتى الكندى فى اللون اللازوردى ورسائله فى المد والجزر :

وصلتنا وقد أوشكنا أن ننجز طبع هذا الجزء من رسائل الكندى صورة شمسية لرسالتين من رسائله هما رسالته فى اللون اللازوردى ، ورسالته فى المد والجزر . وهذه الصورة الشمسية مأخوذة عن مخطوط بمكتبة « البودليانا » فى أكسفورد .

ولست النسخة الأصلية لهذه الصورة الشمسية أجود من نسخة أيا صوفيا التى اعتمدنا على صورتها الشمسية حتى الآن . ويظهر أن نسخة أكسفورد أحدث عهداً ، وهم منقطة

ومشكولة أحياناً ، خلافاً لنسخة أيا صوفيا التي تكاد تكون خالية من كل نقط أو شكل . وقد جرى على نسخة أ كسفورد قلم التصحيح ، لكنه ليس تصحيحاً شاملاً ؛ وكأن المصحح قد وقف أحياناً عند نقط ملتبسة ، ويبدو أيضاً أن النقط جاء بعد كتابة النسخة ، وفيه خطأ ظاهر أحياناً ، وفيه تصحيح أحياناً أخرى .

وبين النسختين خلاف في بعض الكلمات . وفي كل منهما نجد أنه قد سقطت كلمة أو كلمات يحتاج إليها المعنى . وليس ثم دليل على أن إحدى النسختين ترجع إلى الأخرى ، وذلك لما بينهما من خلاف في التعبير في بعض المواضع . ويمكن من ملاحظة أن بعض المواضع في نسخة أ كسفورد تتفق مع التصحيح المذكور في هامش نسخة أيا صوفيا ، على أنه بحسب نسخة أخرى — يمكن أن نفترض أن نسخة أ كسفورد ترجع إلى النسخة التي صححت طبقاً لها نسخة أيا صوفيا .

ولا شك أن وجود هذه النسخة الجديدة تحت تصرفنا يساعد على إقامة النص وضبطه على نحو أحسن من مجرد الاعتماد على النسخة الوحيدة التي كانت بين أيدينا والتي شعرنا في كثير من الأحيان بنقصها في بعض المواضع وشعرنا بإمكان ضبط نصها على أكثر من وجه ، نظراً لأنها ليست منقوطة ونظراً لسقوط بعض الكلمات منها . ونحن قد صححنا بعض المواضع مستعينين بالعقل السليم وبما يقتضيه التعبير التام عن المعنى ، فجاءت نسخة أ كسفورد مؤيدة لنا في كثير مما ذهبنا إليه ، كما جاءت مؤيدة لضبطنا للنص وشكلنا له ومصححة بعض أخطاء النسخة التي اعتمدنا عليها . أما الكلمات التي زدناها للإيضاح أو لملء فجوة شعرنا بها عند ضبط النص ، فبعضها موجود في نسخة أ كسفورد وبعضها غير موجود .

فلا بد إذن من أن نشير إلى أهم نقط الخلاف بين مخطوط أيا صوفيا ومخطوط أ كسفورد مقتصرين على ما هو صواب أو مهم ، ومنبهين عند الضرورة على رأينا في قيمة الخلاف بين النسختين .

رسالة الكندي في عدة اللوح المزوردي :

ص ١٠٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : عنوان الرسالة هو : رسالة يعقوب بن إسحق الكندي

إلى بعض إخوانه في عدة اللوح المزوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

ص ١٠٣ س ٩ بحسب مخطوط أ كسفورد : وقد رسمت في ذلك .

» » » ١٢-١١ » : فإن إدراك لونها على ما هو موجود في الخبر الصادق .

أما في مخطوط أيا صوفيا فنجد : في الحس الصادق — وهذا أقرب للصواب ، لأن الكلام متعلق بإدراك لون السماء ، بحسب ما يعطيه لنا الحس الصادق . فالمسألة مسألة إدراك حسي ، لا مسألة خبر .

ص ١٠٣ س ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : من بعدها عن الأرض .

» » » ١٣ » : نسخة أ كسفورد مثل نسخة أيا صوفيا تماماً .

» » » ١٠٤ » : التي ليست منحصرة ، كالماء .. والفلك ، المشقة ...

أما في نسخة أيا صوفيا فنجد : المستضيئة ؛ وهذا ليس صواباً ، لأن المشف من الأجسام غير مستضيء .

ص ١٠٤ س ٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا توجد الزيادة التي أضفناها للإيضاح .

» » » ٤ » : تؤيد نسخة أ كسفورد إصلاحنا للنص .

» » » ٥ » : التي جاوزت — والأغلب أن هذا خطأ .

» » » ٦ » : لا توجد كلمة : بل — والأرجح أنه لا بد منها .

» » » ٧-٨ » : لا توجد الزيادة التي أضفناها ، وإن كانت بحسب الكلام التالي توضح المعنى .

» » » ٩ » : كالحجرات بالشمس — والخطأ ظاهر .

» » » ١٢ » : قدر له في بعدها من الشمس أثر — وكلمة :

أثر ، التي ليست موجودة في نسخة أيا صوفيا تكمل المعنى الذي شرحناه في الهامش ، لما توقعناه من نقص النص .

» » » ١٢ » : قدر له في بعدها من الشمس أثر — وكلمة :

أثر ، التي ليست موجودة في نسخة أيا صوفيا تكمل المعنى الذي شرحناه في الهامش ، لما توقعناه من نقص النص .

ص ١٠٥ من ٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : البخارى المتحلل من الأرض والماء ،
أى المتزج به — نسخة أيا صوفيا أدق .
» » » ١٣ » : تأثير حى الأرض فيه التى فيه حرارة ،
عدم الحرارة . مضروب على عبارة : التى فيه حرارة . ويظهر أن الضرب تجاوز حدوده ،
لأن نسخة أيا صوفيا أدق .

ص ١٠٥ من ١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد : فلم يميزت تلك النهاية — وقد ضبطنا النص
كذلك ، مع إمكان ضبط آخر .

ص ١٠٦ من ٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإنها إذا كانت لمبا — ونحن قد
اقترحنا هذا فى المامش إصلاحاً للنص .

ص ١٠٦ من ٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .
» » » ٧ » : قبول تلك الأجزاء والشرق النار —
وهذا خطأ .

» » » ١٠ » : فى ذلك النار الملتببه جسم ذو لون
ساتر . . . الخ ، فلعل الصواب : فى ذلك النار الملتببه جسم ذو لون ساتر . . .

ص ١٠٧ من ٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : وقديرى البصر ينفذ فيه ، ولا يرى له لون .
» » » ٣ » : ساقط من الكلام ما بعد كلمة : المادة ،
الأولى ، حتى كلمة المادة الثانية — وهذا سهو من الناسخ ، لا شك .

ص ١٠٧ من ٩ بحسب مخطوط أ كسفورد : حتى يشاء بارئها جل وعز
» » » ١١-١٠ » : فإن طبيعته الإظلام .
» » » ١١ » : كان الضياء بالفعل للمنحصرات .
» » » ١٣-١٢ » : سقط ما بعد كلمة : المنحصرة ، إلى
كلمة : منحصرة الثانية .

» » » ١٤ » : فبين أنه منحصر لا مستشف له

— والمعنى هو هو .

ص ١٠٧ من ١٤-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : يسترها بعضها بعضاً ، الأسفل
منها للأعلى ، وهى للثابتة — ولا شك أن : ها من يسترها زائدة . والمقصود أن الأسفل من
المتحيرة ساتر للأعلى ، وهذه المتحيرة ساترة للثابتة . ونفس المعنى يفهم من نسخة أيا صوفيا ،
وإن كان فيها شيء من عدم الدقة فى التعبير ، لأن نصها هكذا : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل
منها للأعلى ، وهى الثابتة ...

وواضح أن كلمة : الثابتة يجب أن تكون : للثابتة . وتقدير الكلام هو : أن بعض
المتحيرة ساتر للبعض ، وهى ، أى المتحيرة ، سائرة للثابتة ؛ أو : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل
[ساتر] الأعلى ، وهى [أى المتحيرة سائرة] الثابتة .

ص ١٠٧ من ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : بما يمازجه .
» » » ١٠٨ » : واللون المشف معاً — وهذا خطأ
» » » ٨-١٠ » : لا يوجد الدعاء للوجود بعد كلمة :
أمورك . وخاتمة الرسالة هى : نجزت بحمد الله ومته ، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله
وسلم تسليماً .

رسالة الكندى فى المد والجزر

عنوان الرسالة بحسب مخطوط أ كسفورد هو :

« رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه فى المد والجزر » .

ص ١١٠ من ٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : وكنت أظن .
» » » ٨ » : أما أول ما ينبى أن نقول فى ذلك فاما المد
والجزر — وعلى هذا يحسن إصلاح نسخة أيا صوفيا لتكون أصح هكذا : أما أول ما ينبى
أن نقول فى ذلك فأن نبين المد والجزر .

ص ١١٠ من ٩ بحسب مخطوط أ كسفورد : إنما يسمى .

» » » ١٠ » : إنما يسمى .

ولكن يمكن ضبط النص هكذا : وإنما وسمت ... الخ .

ص ١١٠ س ١٢ بحسب مخطوط اكسفورد : فإن هذا الاسم قد يستعمل في حالين ثنتين مختلفتين .

ص ١٤ » » » : والآخرة بانصباب مواد فيه ، وهذا هو المد العرضى للأنهار والأودية .

» ١١١ » ٢ » » : قدر البحار ... فيحله الحر ... ويستحيل مطراً .

» » » ٤ » » : دائماً هذا الدور .

» » » ٦٥ » » : وأما النصب ... والبخار . فظاهره الزيادة .

» » » ٨٧ » » : فبين إذن ... إنما هو من زيادة ... بمواد تنصب إليه .

» » » ٩ » » : فأما ماء العيون فقد تكون الزيادة فيه بملتين ثنتين .

» » » ١٠ » » : لا توجد الزيادة التى زدناها بين المضمعين للإيضاح .

» » » ١١ » » : فإن لما بطون (هكذا ، وهو خطأ نحوى) .

» » » ١٣ » » : إما يرشح إلى بركة ، وهذا أصح .

» » » ١٤ » » : سميت قلباً ، والمقصود هو جمع : قلب ، أى البئر

» » » ١٥-١٤ » » : وكان ظهر الماء فيها رشحاً نرايسى حسيا وكلة

نراً ، أصلها : برزياً ، ثم صححت ونقطت من جديد — والأغلب أن هذا التصحيح هو الصواب .

ص ١١٢ » ٢-١ » » : وهذا الحسى قد يكون على حالين : إما قريباً ... حسياً لا يعبر عن اسمه .

» » » ٣ » » : لا توجد كلمة : أيضاً .

» » » ٤ » » : ركياً فقط .

» » » ٥ » » : ينقب من بعضها إلى بعض نقوب حتى

جميع ماؤها .

ص ١١٢ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : فى ركى واحد .

» » » ٧ » » : وهذه الفقر ربما سيحت .

» » » ٩-٨ » » : إلى مواضع أهبط ... الفقر الأعظم التى يفيض إليه ...

» » » ١٠ » » : التى ... فنزع بالدلاء .

» » » ١١ » » : والأعداد — كما صححنا نسخة أياصوفيا .

» » » ١٢-١٤ » » : فقد تسمى ... وأما العيون خاصة فهى ... على جهتين ثنتين ...

» » » ١٥ » » : من النازل من العلو الواصل — لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .

» » » ١١٣ » ٦-١ » » : من وجه الأرض فى خروق ومغارات إلى بطونها ... التى فى بطنها . وكذلك مخرجها بمعنيين : أما أحد المعنيين ... والآخر بالانفجار

من الخروق يسيح ويسيل على الأرض ... المسماة العيون الفوارة والحرارة ، إلا أن الفائز^(١) منها هو ما كان .

ص ١١٣ س ٧-١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما الحرارة فما كان منعطاً من عل

فكان لجريه صوتاً خريراً^(٢) وهو أبلغ ، إذ تساوى قدر المادة ... فى الجرى بسرعة ، ويكون فى الأرض ... لشدة الحركة ... فيكون لحالين .

ص ١١٣ س ١١-١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : أما أحدهما فالجلى على ...

(وهذا خطأ) فى باطن الأودية ... من أقاويلنا وأنبأنا — ولعل الصواب : وأنبأنا .

ص ١١٤ س ١-٥ بحسب مخطوط أكسفورد : ... فأما استحالة الهواء بارداً ... وقد يعرض القلب ... رملاً عذبا^(٣) ... إلى كبريتية أو شوبوية ... (ولا يوجد التكرار الذى

نهبنا عليه فى هامش ٤) .

(١) فى الأصل الفائز ، وهو خطأ فى النسخ ، لاشك .

(٢) هذا الشكل خطأ ، والصواب : صوت خريرى .

(٣) هذا هو ما اخترناه فى نشرتنا .

ص ١١٤ س ٥-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد: أو انتهى إلى طينة حذبة بحره (ظاهر أن نسخة أياصوفيا أصح) ... طر جهارة أو إناء قريب (كما صححنا) ... فإن أصيب الإناء ... عُلِمَ ... فإنه استحال في باطنه ... وإن أصيب الإناء ... استبدل ... ورشح من تحته ... ولم يستحل في بطنه شيء ... وإن أصيب الإناء ... عُلِمَ أنه من العلتين ... واستحال هواؤه معاً، إلا أن (كما اقترحنا التصحيح).

ص ١١٥ س ٢-٨ بحسب مخطوط أ كسفورد: قنينة أو ما أشبهها ... ثم تزنها فتعرف وزنها ... حتى يجتمع منه شيء له قدر ... فنجد وزنها زائداً ... أنه يرشح الثلج ... وأدق مسالك ... من الخزف إلّا (هذه الكلمة ساقطة من نسخة أياصوفيا) التخلخل منه الجديد ... الغليظ المارد (خطأ لا شك).

ص ١١٥ س ٩-١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد: أعنى زيادة جسم الماء ...
» » » ١١-١٦ : وهذا العرض يكون بحسب
الأجسام ... احتاج إلى مكان أوسع [وكل جسم برد احتاج إلى مكان أضيّق]، وهذا موجود حساً بالآلة تتخذها، وهي أن تكب قنينة أو ما أشبهها من زجاج [على إناء من زجاج] ^(١) كهيئة المساقى ... بقدر ما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء.

ص ١١٦ س ١-٦ بحسب مخطوط أ كسفورد: وإذا برد الهواء ... عما كان في وقت حيه ... جائزاً سطح وجه الماء ... إلى خلاف جهة حركته الطبيعية [إن كان الفراغ في خلاف جهته الطبيعية]، أعنى الفراغ.

(أشرنا في نشرتنا فيما تقدم إلى نقص النص. وها هو قد كمل — والتجربة رغم نقص النص هي كما لخصناها في هامش ٢ ص ١١٦).

ص ١١٦ س ٧-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد: فبين ... فإذا تقدم تبيان ... يعرض لحركة الأشخاص ... أعنى بالحركة الدورية ... الخشب إذا حُرِّك على الخشب حركة سريعة (كما اقترحنا في التصحيح) ... وفي غير ذلك من الأجسام ... الجسم الفاعل ذلك ... وضياء النيران ... خفى ذلك [فيه]، فلم ... فأما إن قرعنا ...

(١) كل ما بين القوسين الضلعيين غير موجود في نسخة أياصوفيا.

ص ١١٧ س ١-١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد: حتى لربما رُئِيَ ذلك بحيث إن يكون الثوب ينفض ... أو بعض الحيوانات البرية ... وسياً حركة الدور الذي يحسّ حياً ظاهراً للمحس ... ذوات الثقبين ... المنظوم في ثقبها خيط واحد ... إذا وضع في الخيط أصبع من إحدى جهتي الفلكة ... ثم مد، حتى يستغرق (كما اقترحنا في تصحيحنا للنص) ... ففعل به ذلك متواتراً، فإن أدنى ...

ص ١١٧ س ١١-١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد: ... أرسطوطاليس ... الملصق به في النصول ... زالت بعد الزوال ... المسك لأجزاء الحديد الموحد لها ... في نار بقدر المدة ...

ص ١١٨ س ١-١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد: أشد من أن يصير ناراً ... وأيضاً فإن السهم في خرقة ... وقد جربنا هذا القول [لا] لأنه كان عندنا ممكناً، لكن لنضع التجربة نهاية المحنة؛ فإن الشيء الذي إنما هو خبر عن محسوس ليس نقضه ... ولا تصديقه أيضاً إلا بخبر عن محسوس.

ولكننا عملنا آلة ... وثقبنا ثقباً خارقة للكرة ... وأبتكنا (؟) ... في تيك الثقب ... عن غير إذابة، إلا أنا وجدنا رائحة جوف تلك الثقب.

ص ١١٨ س ١١-١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد: فبين مما قلنا ومن أشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها [لما] فيما قلنا من الكفاية في إبانة ما أردنا إبانته ... وأن أخرى المتحركات ... الأشخاص المتحركة عليها (خطأ في الضمير).

ص ١١٩ س ١-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد: التي هي والدائرة (خطأ بزيادة الواو) التي يرسمها ... وأما سرعته ... وأما الشمس ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمناً وتسع وخمسين دقيقة وثماني ثواني (خطأ لغوي) ^(١) وأما زحل ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمناً ودقيقتين ... فأما زحل فإنه أسرعها حركة ... على ما أبانه علم المساحة ... عشرين ألف مرة ... فأما القمر إذا كان ... مثل نصف قطرها ستاً وستين مرة ودقائق.

ص ١٢٠ س ١-٨ بحسب مخطوط أ كسفورد: فأما الشمس ... مثل نصف قطر

(١) هذا شيء أباننا أنه في نسخة أياصوفيا.

الأرض ألف مرة ومايتا مرة وعشر مرار ... فأما جسم القمر ... جزء من أربعين من الأرض ... فأما الشمس فمثل الأرض مائة وستين مرة وثلاثة أثمان . فأما زحل فأقل من تسعين مرة . فالشمس أعظمها جميعا عندها قدرأ وحركتها في السرعة ... وبعدها منها على قدر عظمها .

ص ١٢٠ س ٩ — ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما القمر ... فإن نسبة صوغ (٩) كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [في نسبة الزائد جزء النصف ؛ فأما نسبة كرة الشمس إلى كرة الماء والأرض فهي نسبة المضاعف الاثني الزائد ربعا ، وهذه مبيانة من النسب ؛ فالقمر أظهر فعلا في الجرم الأوسط من بين جميع الأجرام ، أعنى أنه أشد الأجرام مرافدة وزيادة في مادة الماء والأرض]^(١) ، إلا أن فعله في الماء أظهر ... الناشئات منها من الحرث والنسل ... لأن كرة الشمس من كرة النار في نسبة المضاعف الاثني ... فأما القمر من كرتيها ففي نسبة الزائد جزءا الثاني .

ص ١٢١ س ١ — ٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : فالشمس أشد اثتلافا ... كثيرا ، فأفعال القمر ... فإنه يفصل (خطأ بلا شك) أفعاله زمان غيبة الشمس وظهورها بدوره على الجرم الأوسط ...

ص ١٢١ س ٧ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : ولذلك ما قال بعضهم ... على كون الحرث والنسل الطائر (خطأ بلا شك) على الأرض ... إذا كانت أقوالهم في ذلك أقوالا خبرية ... فبين إذن ... بحركته ومساقمته العلوى (خطأ بلا شك) .

ص ١٢١ س ١٣ — ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : نجد الأشياء المستحيلة كبريتية ... تحمى حيا شديدا ... من ماء أو هواء ... أماع التربة التي تحته ... الحرارة في غور الأرض]^(٢) باقتسام الكيفيات الفواعل الأمكنة للتضادة بالوضع ... إلى الملك والدهنية .

(١) كل ما بين القوسين المضمين موجود في نسخة أ كسفورد وغير موجود في نسخة أياصوفيا — ونحن قد توقعنا من الزيادة أكثر مما أضفنا . ورغم أن الأرقام في نسخة أ كسفورد مكتوبة بالحروف فإن فيها خطأ يحتاج إلى تحقيق آخر في علم الفلك القديم .
(٢) هنا كلام ساقط من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٢ س ٢ — ١٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : بأحصار تلك المائية والدهنية ... أحوال (خطأ) إلى شدة الإجماء ... في كل دور حين (خطأ) يكمل عفتها ... فيرتفع بخارا عظيما ... حازقا (خطأ) حتى ... من دخل تلك الآبار .

فإذا رفعت تلك الأبخرة ... عن سمت وجهها قبل علوها ، وظهر فيه غليان بخرق^(١) الهواء له ظاهرا^(٢) للحس ... وموج متلاطم متبال ، ويعلو سطح وجه الماء فيها ... والنتن ، [إلا أن] نكته لا نبثاته ...

وهذا العرض مشهور عند من سلك ... ويسمى ، [كما حددنا] ، الخب ... نوع من أنواع طمو الماء ... فإذا قدمنا ما قدمنا ... فلنقل الآن على المد الشوى (خطأ) .

ص ١٢٣ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... إن الريح الحادثة ... إحداها الهابة ... للعل التي قدمنا وضعها ... التي ذكرنا فيها الريح ... وانقبضت الهبة من الجو المضاد [ة] لجهة الشمس [بالوضع] ... المحتاج إلى مكان أصغر ، لأنه لا فراغ مطلق ولا انفصال (خطأ) مطلق للجرم .

ص ١٢٣ س ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كانت الشمس ... الجنوبية []^(٣) فلذلك تكون البحار .

ص ١٢٣ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... لهبوب الرياح .. فيسمى ذلك مدا سويا (خطأ) .

ص ١٢٣ س ١٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... فسلت (خطأ) ما جهة البحر (لعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية) .

ص ١٢٤ س ٣ — ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإن وافق بعض الكواكب السيارة والشمس [خطأ] ؛ وهي في أحد الميول الجنوبية ... اشتد إحاؤها ، واشتد لذلك سيلان الهواء [إلى خلاف جهتها لسيلان الهواء] ، فكان المد ... أشد وأكثر .

(١) أصل : عموق ، دون قطع كامل . (٢) ربما يكون هنا خطأ نحوى .

(٣) هنا كلام ساقط من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٤ س ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإن لمقارنته (المقصود القمر) الشمس .

» » » ٨ » : لا توجد الزيادة التي أضفناها للإيضاح .

» » » ٩ » : فيحى الجو إجماعاً شديداً .

» » » ١١ — ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإنه في ذلك الأوان يكون

منتصفاً بالضوء وشديد المهبوط ... في حضيض فلك تدويره ... أن يكون ذروة فلك ...

ص ١٢٤ س ١٤ — ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : بعض ما أضفناه لإكمال العبارة

موجود في نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٤ س ١٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... أقل جزراً — وهذا أصوب .

» ١٢٥ » ١ — ٢ » : بعض الكلام ناقص من نسخة

أ كسفورد .

ص ١٢٥ س ٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا يوجد ما يوضح مشكلة عبارة : وقد

يغير — فهي موجودة في نسخة أ كسفورد وغير كاملة النقط .

ص ١٢٥ س ٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : .. دائرتان يتقاطعان .

» » » ١٠ — ١١ » : ... والنقلبات ... فأما

بالعرض ...

ص ١٢٥ س ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : يُقبل منه من الشمال .

» » » ١٥ » : توجد الزيادة التي أضفناها .

» » » ١٦ » : وكذلك الجزء (أى الجزء) المتوسط

بين منقلب واعتدال ... [هو] ونظيره ، متضادان بعرض .

ص ١٢٦ س ١ — ٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : يوجد في نسخة أ كسفورد ما يغني

عن هامش رقم ١ ، فالنص في هذه النسخة هكذا : فإذا ن كل فلكي ونظيره بالطبع واحد ،

[وما كان بالطبع واحداً]^(١) ، فينبغي أن يفعل فعلاً واحداً فيما نسبها^(٢) إليه متساوية .

ص ١٢٦ س ٣ — ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما دائرة معدل النهار والدوائر

المقاربة ... وأما من جهة المنفعل بها [فيختلف]^(٣) على قدر [اختلاف] المواضع

الموضوعة ...

ص ١٢٦ س ٦ — ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : والأرض كوية (خطأ بلا شك) ،

قهايات المواضع ... جدا التي تعرض فيها نهايات الأفعال ... أربعة مواضع .

ص ١٢٦ س ٩ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... وتد الأرض ، وأفق

الشمس^(٤) ، وهو الذي تسميه القدماء من النجمين وتد المشرق ؛ وأفق المغرب ، وهو الذي

تسميه القدماء من النجمين وتد المغرب .

ص ١٢٦ س ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما الأفعال التي تكون

في الانقلابات والاعتدالات ، وهي^(٥) السنوية للشمس ...

ص ١٢٦ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا توجد الزيادة التي أضفناها ،

وتصحيحنا لكلمة : كل ، في محله .

ص ١٢٦ س ١٤ — بحسب مخطوط أ كسفورد : من مقارنته للشمس .

» » » ١٥ — ١٦ » : فأما الانفعالات ... والدوائر

الموازيات لها ... الأربعة [و] هي الانفعالات اليومية .

(١) ما بين القوسين ناقص في نسخة أيا صوفيا — وهذا هو الذي دعانا إلى ضرورة إصلاح كلمة : فإذا ، بجملها : فإذا ، لكي يصبح الكلام معنى .

(٢) هكذا الأصل ، وله وجه ، على كل حال ، بمعنى : في الأشياء التي نسبها إليه واحدة — وإلا فالأفضل إصلاح العبارة هكذا : فيما نسبته إليه واحدة ، كما في نسخة أيا صوفيا .

(٣) هذه الكلمة تعادل في نسخة أ كسفورد الزيادة التي أضفناها (س ١٢٦ س ٥) ، وما بين القوسين غير موجود في نسخة أيا صوفيا .

(٤) كذا الأصل ، وهو غير منسجم مع التعادل . وقد زدنا في نشرتنا ما يجعل العبارة كاملة ، كما هي كاملة هنا .

(٥) كذا الأصل ، والأصوب : فهي ، كما في نسخة أيا صوفيا ، ورغم هذا فن الجائز أن يكون النص ناقصاً .

